Roger Scruton

FILOSOFÍA moderna

una introducción sinóptica

Prólogo

M.E. Orellana Benado

Título en Inglés:

Modern Philosophy
An Introduction and Survey



Inscripción Registro Propiedad Intelectual Nº: 108.066
I.S.B.N. Nº 956-242-053-1

Diseño de portada: Josefina Olivos
Diagramación: Héctor Peña
Traducción: Héctor Orrego Matte
Revisión bibliografía y Guía de estudio: Aída Acuña
Verificación: Paulina Correa y Marcela Campos
Al cuidado de la edición: Francisco Huneeus

www.cuatrovientos.net

FILOSOFÍA MODERNA

Una Introducción Sinóptica

ROGER SCRUTON

Traducción

Héctor Orrego

Editorial Cuatro Vientos
Casilla 131, Correo 29, Santiago de Chile

Contenidos

Nota al Lector

El texto principal no tiene notas a pie de página u otros *apparatus* académicos (pero sí hay notas del traductor que hemos incluido al final del libro, pp. 597-602, que ayudan a aclarar el texto). Por esa razón presento una guía de estudio que cubre el material capítulo por capítulo, a veces en detalle, otras superficialmente, dependiendo del tema. En la Guía de Estudio, el lector encontrará lo siguiente:

(a) referencias precisas a las obras analizadas o mencionadas en el texto (se incluyen referencias en español);
(b) lecturas preliminares sugeridas;
(c) aclaración de dificultades específicas;
(d) expansión del tema, donde corresponda, para mostrar cómo se concibe ahora;
(e) bibliografía;
(f) eventuales temas de discusión.

La Guía de Estudio dista de ser completa, sin embargo espero que le permita al lector, sea estudiante o lego, aprovechar al máximo el texto principal.

Prólogo a la edición en español

Identidad, Filosofía y Tradiciones

In memoriam
Ezequiel de Olaso,
príncipe de la amistad.

1. ¿Identidad o identidades?

Desde lo que corrientemente se considera su principio, esto es, desde la Grecia clásica de Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles, hasta Gottlob Frege, W.V. Quine, P.F. Strawson, David Wiggins, Saul Kripke y Derek Parfit en la tradición analítica del siglo XX, la identidad ha sido tema de reflexión para la filosofía. La identidad de los distintos tipos de cosas acerca de las cuales hablamos presenta múltiples dilemas. Unas consideraciones son aducidas a favor y otras en contra de tal o cual posición respecto de cuándo tenemos derecho a afirmar que una cosa es *la misma cosa* que otra, esto es, que es idéntica a ella. Y, por lo menos en apariencia, ¡hay tantos tipos distintos de cosas! Entre ellos, para aclarar nuestras ideas, puede destacarse a los objetos *materiales* (digamos, un barco o un cuchillo); los objetos *abstractos* (por ejemplo, el número 5); los objetos de *ficción* (Dulcinea del Toboso o Hamlet, príncipe de Dinamarca); amén de los objetos que son también *sujetos* (como las personas), o los que son *sociales* (como las instituciones) o, por terminar alguna vez con la enumeración, los que son o fueron *históricos* (como el pueblo judío y el mapuche o los "pelucones" de la independencia chilena y la masonería iberoamericana decimonónica). De suerte que los dilemas se multiplican y aseguran que, al menos en ese sentido, en la irónica frase de Donald Davidson, "los filósofos no se quedarán sin trabajo".

Ya los griegos se preguntaron hasta cuándo puede afirmarse que un barco en el cual, durante siglos, unas tablas van reemplazando a otras, sigue siendo el mismo barco. Pocos serán tan estrictos como para sostener que apenas una sola madera ha sido cambiada, ya no se trata del mismo barco. Bajo la inspiración de esta línea de raciocinio, pudie-

ra parecer razonable concluir que tendremos un barco idéntico al original sin importar cuántas tablas se hayan cambiado, siempre y cuando, digamos, el cambio haya sido lento y gradual. Sin embargo, ¿en qué sentido podríamos seguir hablando de *el mismo barco* si hasta la última tabla original ha sido reemplazada y dicho reemplazo ocurrió hace siglos? De sostener eso, ¿no quedaremos tan expuestos al ridículo como quien dice "Este cuchillo ha estado en uso durante 10 generaciones en mi familia; unas veces, cuando se ha gastado, se ha reemplazado la hoja y otras, cuando ha cambiado la moda, el mango"?

Artefactos como los barcos y los cuchillos son productos del esfuerzo humano que carecen de la capacidad de modificarse a sí mismos. Pero hay otras clases de cosas y algunas de ellas poseen una naturaleza tal que pueden cambiar, incluso cambiar bastante, y seguir siendo los mismos individuos. Tal es el caso, según Aristóteles, con los animales que, entre su nacimiento y su muerte, sobreviven profundas modificaciones que, muchas veces, incluyen el reemplazo de toda o casi toda la materia de la cual están compuestos sus cuerpos (como ocurre, sin ir más lejos, con incontables seres humanos). Pero también aquí hay límites a los cambios que, en rigor, son imaginables. Cuando alguien le manifestó a Leibniz que él hubiera preferido, en vez de ser el que era, ser el emperador de la China, el filósofo le dijo que eso era equivalente a desear que él nunca hubiera existido y que sí existiera un emperador en la China.

Con la identidad de las instituciones, como una universidad o una corte de justicia, también emergen dudas y dilemas, como ilustra gráficamente el siguiente caso. Poco después del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 en Chile, la prensa sobreviviente informó que el pleno de la Corte Suprema había recibido a la Junta de Gobierno formada aquel día por cuatro uniformados de alta graduación. Pero, en una concepción formal de lo jurídico, en sentido estricto, ¿era eso posible? La Constitución chilena de 1925 prohibía a las Fuerzas Armadas rebelarse en contra del poder ejecutivo, lo cual manifiestamente había ocurrido y con singular éxito. El jefe del ejecutivo se había suicidado; sus ministros estaban prófugos o prisioneros; y la Junta de Gobierno había declarado al poder legislativo "en receso". ¿Acaso los jueces, que hasta el 11 de septiembre de 1973 legítimamente integraban la Corte Suprema, no repararon en que al desaparecer el estado de derecho fundado en la Constitución de 1925, la Corte Suprema misma también había desaparecido? ¿Cómo hubieran podido justificar sus señorías su creencia que el poder judicial había sobrevivido incólume a la desaparición de los otros dos poderes del Estado, que era idéntico con (esto es, una y *la misma cosa* que) la institución existente antes de dicha rebelión?

Pues bien, con argumentaciones inspiradas en cierta concepción histórica de las instituciones republicanas chilenas. Porque, en una vi-

sión hispanófila de tipo romántico, todas ellas no son sino las instituciones del imperio español en América con nombres nuevos. Así, en este caso, la Corte Suprema era *la misma cosa* que (esto es, idéntica con) la Real Audiencia, el máximo tribunal de Chile durante el período colonial. Y, visto de esa manera, si creían que con el mero cambio de nombre a "Corte Suprema", la Real Audiencia había sobrevivido a la Independencia, al quiebre del 18 de septiembre de 1810 con el régimen imperial español, sus señorías bien hubieran podido creer también que su institución había sobrevivido al 11 de septiembre de 1973. Constitucionalmente, esta última fecha representa un cambio menor, tan solo una ruptura más de la variante liberal y presidencialista del régimen republicano[1].

2. La estrategia argumentativa

Los ejemplos anteriores ilustran los dilemas acerca de la identidad que han ocupado a los filósofos por siglos y la clase de deliberaciones a las que dan lugar. Son, por así decirlo, los primeros trazos en un bosquejo de la tradición analítica en la filosofía contemporánea, a la cual pertenecen tanto el profesor Roger Scruton como su obra *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*. Pero, además, estos ejemplos cumplen otras dos funciones. En primer lugar, insinúan que, al contrario de lo que suponen las incontables víctimas del analfabetismo filosófico, muchas deliberaciones filosóficas están relacionadas con la vida económica, legal y política de las sociedades, aquello que con ingenuidad conmovedora tales personas llaman "el mundo real"[2]. Y, en segundo lugar, estos ejemplos anticipan cuán peliagudo dilema genera la pregunta por la identidad cuando su foco lo ocupa la filosofía misma[3]. Este es un problema general respecto del cual algo se dice en las secciones tercera y cuarta del presente prólogo. A continuación, se evalúa la presentación que el profesor

[1] Esta manera de presentar este asunto se ha beneficiado de conversaciones con el Dr. Alfredo Jocelyn-Holt Letelier; véase Alfredo Jocelyn-Holt L., *Independencia de Chile: Tradición, Modernización y Mito*, Mapfre: Madrid, 1992. Un bosquejo del rango de interpretaciones globales de la revolución de 1973 en Chile en M. E. Orellana Benado, *Allende, Alma en Pena*, Demens & Sapiens: Santiago de Chile, 1998, sección 6.

[2] Algunas consecuencias del analfabetismo filosófico en el diseño de estrategias de desarrollo se exploran en M. E. Orellana Benado, "Arribismo epistemológico y desarrollo científico-tecnológico" en Eduardo Sabrovsky (compilador), *Tecnología y Modernidad: Ética, Política y Cultura*, Hachette: Santiago de Chile, 1992.

[3] Un bosquejo de un programa pluralista multidimensional en metafilosofía basado en la inteligibilidad y capacidad explicativa de los siguientes tres supuestos: 1) Existe una naturaleza humana común a todos los seres que son humanos *en sentido filosófico*; 2) Existe una diversidad de identidades humanas (constituidas por rangos de costumbres compartidas por determinados individuos, que son parcialmente inconmensurables entre ellas) que es intrínsecamente valiosa a pesar de contener identidades humanas específicas que sean aberrantes *en sentido filosófico*; y 3) Existe progreso en el diálogo filosófico,

Scruton hace de la identidad de la filosofía analítica en términos de la filosofía "tal como se la enseña en las universidades de habla inglesa". Finalmente, se bosqueja una opción metafilosófica distinta, que la entiende como una *tradición filosófica*, en un análisis que distingue en dicho término teórico tres componentes: la *concepción*, la *institución* y la *política* de la filosofía. Pero esos asuntos más específicos deberán esperar hasta la quinta y última parte de este prólogo.

3. Religiones, "filosofías" orientales y filosofía occidental

¿Hay solo una filosofía? ¿Es ella toda un solo gran río, un Amazonas, de cuyo caudal las distintas filosofías son solo tributarias? O, más bien, ¿se trata de distintos grandes ríos, un Amazonas, un Ganges, un Mississippi, un Nilo y un Yangtze, que nacen en lugares y tiempos distintos para desembocar en lugares y tiempos distintos? Mínimamente, ¿son la filosofía occidental y la filosofía oriental simples variantes de una misma disciplina, dos brazos de un mismo río, la filosofía o, por el contrario, son ellas dos cosas distintas que, la metáfora es de Wittgenstein, ni siquiera comparten un *parecido de familia*? La primera de estas opciones requiere, desde luego, explicitar cuál es el denominador común para cuerpos, al menos en apariencia, tan distintos como la filosofía oriental y la filosofía occidental. A primera vista, pudiera parecer fácil encontrarlo. ¿Acaso no comparte la filosofía occidental con la oriental la ambición de proveer una visión global del mundo en el cual surge la experiencia humana y, en sus términos, derivar recomendaciones que orienten nuestra conducta? Pero, aunque tentadora, no debemos aceptar esta opción porque, en sus términos, la filosofía se vuelve *la misma cosa* que la religión. Porque la búsqueda de tales visiones globales y de recomendaciones orientadoras de la conducta es una meta que la filosofía comparte con las religiones. Quien reconoce como "filosofías" a las visiones y las recomendaciones de textos orientales clásicos, como la *Bhagavad Gita*, tiene que hacer lo mismo con las visiones y recomendaciones de la *Ilíada* y de la *Odisea*, para no decir nada de aquellas contenidas en los cinco libros de la *Tora* mosaica, los libros de los profetas y los de las escrituras (conjunto de textos más conocido como *Antiguo Testamento*, el nombre que le dieron los cristianos), en el *Nuevo Testamento* o en el *Corán*. Si la mencionada ambición fuera el denominador común a las filosofías occidental y oriental, entonces también la religión

entendido como una conversación igualitaria pero respetuosa que ni sacraliza ni descalifica a nadie, en M. E. Orellana Benado, Andrés Bobenrieth Miserda y Carlos Verdugo Serna, "Metaphilosophical pluralism and para-consistency: from orientative to multi-level pluralism", *Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy* (por aparecer). Esta investigación contó con el generoso financiamiento del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile (Proyecto Fondecyt 1970613).

(incluida la "mitología", denominación que algunos prefieren para religiones distintas de la suya) sería filosofía. Pagar ese precio por la unificación de la filosofía occidental con la oriental es excesivo. Tradicionalmente, se ha favorecido la opción opuesta. A saber, sostener que la filosofía como tal comienza a existir solo cuando el mundo griego rompe con lo que algunos llaman "el mito" (esto es, con la religión helénica). Las mitologías, entonces, extraen visiones globales de la tradición oral, de textos y de pronunciamientos de agoreros, pitonisas y profetas cuya autoridad tiene carácter sagrado. Pero la filosofía, por el contrario, típicamente, pone en tela de juicio la autoridad misma de las distintas fuentes (la religión, la experiencia sensorial, la ciencia o el sentido común). Ella privilegia, en cambio, a la argumentación racional, aquello que desde una metafilosofía pluralista puede ser descrito como un espacio argumentativo de encuentro y diálogo que procede absteniéndose de descalificar y de sacralizar a quienes presentan, analizan y evalúan distintas visiones globales así como las respuestas que cada una de ellas ofrece a preguntas específicas[4].

La filosofía, entonces, comenzaría allí donde la mitología termina o, en términos más exactos y respetuosos, donde las religiones terminan. Más tarde tendremos ocasión de mencionar la idea opuesta, asociada con el Círculo de Viena, según la cual la filosofía comienza allí donde termina la ciencia. Así, al peso de las ambiciones y de sus productos, hay que contraponer el peso de los métodos propios de la filosofía. Procediendo de esta manera se evita el riesgo de identificar a la filosofía con la religión. Pero tal estrategia tiene, también, su costo argumentativo. Entendido de esta manera el asunto, hablar de la "filosofía occidental" sería, en el mejor de los casos, un pleonasmo. Porque la única filosofía que hay, según esta manera de ver el asunto, es la occidental, aquella que comienza en la Grecia clásica. Tal posición, desde luego, no niega el potencial filosófico de los distintos textos sagrados. Pero lo elabora solo en términos del debate racional (ejemplo señero de esta posibilidad es, desde luego, la tradición tomista)[5]. Ahora bien, aun si se acepta un entendimiento argumentativo de qué sea la filosofía así como la restric-

---

[4] Para algunos detalles acerca de una concepción argumentativa de la filosofía en la tradición analítica, véase M. E. Orellana Benado, *Pluralismo: Una Ética del Siglo XXI*, Editorial Universidad de Santiago: Santiago de Chile, 1994. Una introducción a la obra del pionero del pluralismo que inspira esa propuesta en M. E. Orellana Benado, "El cosmopolita en la azotea: Isaiah Berlin y el Siglo Terrible", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* Nº 15 (1997). Véase también Nicholas Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Clarendon: Oxford, 1993 y N.R., *La Lucha de los Sistemas: Un Ensayo Sobre los Fundamentos e Implicaciones de la Diversidad Filosófica* (traducción de Adolfo García de la Sienra), Universidad Nacional Autónoma de México: México, 1995. Una evaluación crítica de la posición de Rescher en esta última obra en M. E. Orellana Benado et al. (por aparecer).

[5] Un cuidado ejemplo en Joaquín García-Huidobro, *Naturaleza y Política*, Edeval: Valparaíso, 1997.

ción adicional de circunscribir la atención al campo occidental, reaparecen las dificultades.

¿Qué tienen en común que permita considerarlas *la misma cosa*, esto es, idénticas en tanto filosofía occidental, el idealismo platónico y el realismo aristotélico; el platonismo cristiano de Agustín de Hipona, el aristotelianismo mosaico de Moshe ben Maimón (más conocido como Maimónides, la versión helenizada de su nombre) y aquel de Tomás de Aquino; los empirismos de Maquiavelo, Bacon, Locke, Berkeley y Hume y los racionalismos de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz; el idealismo trascendental de Kant y el dialéctico propuesto por Hegel; el existencialismo voluntarista de Schopenhauer, nihilista de Nietzsche, vitalista de Ortega, fenomenológico en Husserl, ontologista de Heidegger y nauseabundo de Sartre; las filosofías de la ciencia de raigambre materialista dialéctica de Marx, positivista reformista en Comte, verificacionista del Círculo de Viena, falsacionista de Popper, naturalizada en Quine, relativista con Kuhn y la anarquista de Feyerabend; el pluralismo valorativo de Berlín; las filosofías del lenguaje como acción en Austin y Searle o como deconstrucción en Derrida; y, por terminar en alguna parte, la metafísica descriptiva de Strawson? En la quinta sección se sugerirá un marco metafilosófico que permite responder a esta pregunta.

4. Tres caricaturas inspiradas en la historia de la filosofía

La historia de la filosofía ha sido presentada de maneras distintas pero igualmente magistrales en múltiples obras que son de fácil acceso. Para la tarea del presente prólogo, por lo tanto, basta con distinguir tres momentos en dicho desarrollo y hacer caricaturas de cada uno de ellos que, sin ser retratos acabados con pretensiones de realismo, permitan sí evocar y reconocer el modelo que inspira a cada una. Estos tres momentos son los sucesivos encuentros de la filosofía que nació en Grecia con el monoteísmo judeocristiano; luego con culturas más allá de la Europa cristiana, de los cuales el descubrimiento del Nuevo Mundo servirá aquí de emblemático; y, finalmente, con la ciencia moderna y, en particular, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, con la nueva lógica, circunstancia en la cual fue concebida la filosofía analítica.

La caricatura del primer momento contrasta dos visiones globales. Una de ellas, llevada a cabo por Agustín de Hipona en su *Ciudad de Dios*, sintetiza el monoteísmo judeocristiano y la filosofía de Platón; el mérito del conocimiento está restringido al seguimiento de la ley divina: conocer para obedecer. La otra, en clave mosaica y luego en clave cristiana, hace lo propio con Aristóteles. La versión mosaica se debe a Maimónides en su *Guía de Perplejos*, mientras que la versión cristiana fue

completada casi un siglo más tarde, por el doctor angelical, Tomás de Aquino, en su monumental *Suma de Teología*[6].

Aquí el conocimiento empírico se justifica porque lleva a una admiración mayor por el autor del mundo: conocer para entender. En esa visión global, el mundo fue creado de la nada por un Único D"s, omnipotente, omnisciente, justo y misericordioso. Él es, hablando ya en el vocabulario aristotélico de la metafísica tomista, una *substancia* y tres *personas*; la *causa última* de la existencia del mundo; el *motor inmóvil* del cual surgen las leyes que rigen tanto los movimientos de las *substancias* en el mundo físico como aquellas que deben guiar a las *substancias* cuya *forma* es la racionalidad, los seres humanos, en la configuración libre del mundo moral. Tal es, por lo menos, parte del sentido de la plegaria del padrenuestro, "Hágase tu voluntad así en la Tierra como en el cielo".

En la caricatura del segundo momento en el desarrollo de la filosofía occidental, el encuentro con el Nuevo Mundo tiene un carácter emblemático. Este descubrimiento geográfico, un hallazgo de la experiencia, termina erosionando la autoridad del texto sagrado, quitándole entre otras cosas, efectividad política, de manera tan drástica, rápida y, en apariencia al menos, tan definitiva como difícil de reconstituir, medio milenio más tarde. Ahí había estado siempre un mundo entero, el Nuevo Mundo, poblado por millones de seres; un imperio cuya capital, Tenochtitlán, como informa un alucinado Hernán Cortés al rey de España, era más grande que Sevilla, entonces la principal ciudad española. Y la Biblia en lugar alguno menciona ni al mundo nuevo ni a sus habitantes. ¿Cómo explicar esto?

El aristocrático escepticismo del medio-judío Michel Eyquem Lopes, cuyo padre comprara el título de señor de Montaigne, refleja el impacto de ese encuentro. Al desnudo queda la inhumanidad de las guerras justificadas por divergencias teológicas y filosóficas en la interpretación bíblica. Cambia la evaluación de las matanzas de los indefensos seguidores de Moisés que, en su camino de ida y de regreso a Tierra Santa, perpetraron los cruzados; de sus batallas contra los seguidores de Muhamad; y de los feroces conflictos entre católicos y protestantes en Alemania, Escocia, España, Francia, Holanda, Inglaterra y Suiza, en los cuales, con entusiasmo, los seguidores de Jesús se asesinan unos a otros invocando su nombre. De ser consideradas *santas*, ellas pasan a ser descritas como *sangrientas*.

Al socavamiento de la visión global tomista causado por el cisma de la Cristiandad europea, la Reforma encabezada por Lutero contra la Iglesia Romana, se suma la creciente aceptación entre los eclesiásticos especializados en asuntos astronómicos (encabezados por el canónigo de

[6] Véase Alexander Broadie, "Maimonides and Aquinas" en Daniel H. Frank y Oliver Leaman (editores), *History of Jewish Philosophy*, Routledge: Londres, 1997.

Frauenburgo, Nicolás Copérnico) de la hipótesis heliocéntrica. Dicha hipótesis contradecía a la cosmología cristiana, la cual siguiendo a Aristóteles, ubicaba a la Tierra en la región que, en sus términos, era la más deleznable (y la más alejada del Único D"s): un resumidero de pesada materia, en torno al cual giran, con mayor velocidad, esferas más sutiles, más espirituales. He aquí una ironía en la historia de las ideas religiosas y políticas: las investigaciones astronómicas que avalaron la hipótesis heliocéntrica surgieron de la exigencia papal por un calendario exacto que permitiera la correcta celebración de las fiestas cristianas. La ciencia mordió la mano que la alimentaba.

A pesar de oponerse a la visión global tomista entonces hegemónica, la hipótesis heliocéntrica se impuso entre quienes buscaban la mejor explicación de las observaciones astronómicas recolectadas durante la alta edad media. Hacia fines del segundo momento en el desarrollo de la filosofía occidental, la conjunción de éstos y otros factores hace que, para el amplio rango de fenómenos que van de la política a la física, la experiencia y la observación comiencen a presentarse como las verdaderas fuentes del conocimiento. Obras tan disímiles en otros sentidos, pero tan parecidas en su inspiración empirista, como lo son *El Príncipe* de Maquiavelo y *La Gran Restauración* de Bacon, ilustran este cambio. Conocer es poder, esto es, dominar.

El impacto con la ciencia moderna caracteriza al tercer momento de la filosofía occidental. Ya en el siglo XVII, éste ha afectado profundamente la manera cómo los filósofos conciben su disciplina. En su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* de 1690, John Locke describe su tarea, la tarea del filósofo, en términos de aquella de un mero peón, al cual solo corresponde limpiar el camino por el cual pasan, en su marcha triunfal, los grandes del conocimiento, los científicos modernos, encabezados por el "incomparable Mr. Newton"[7]. En el siglo XVIII, David Hume describe el propósito de su *Tratado de Naturaleza Humana* como la "introducción del método experimental en las ciencias morales". En las primeras décadas del siglo XIX, Comte articula esta visión global en un sistema según el cual la ciencia es la fuente última de todo el conocimiento que genuinamente merece ese nombre: el positivismo.

Las ciencias todas, según una ley de Comte, pasarán por tres estadios sucesivos: teológico, metafísico y positivo. En el estadio teológico, dado un fenómeno, el conocimiento consiste en el intento de responder a la pregunta "¿Quién?". Se busca quién es responsable del fenómeno, quién lo gobierna: si acaso, las ánimas (en la etapa animista), los dioses (en la etapa politeísta) o, finalmente, el Único D"s (en la etapa monoteís-

---

[7] Detalles acerca de la posición de Locke en M. E. Orellana Benado, "Utterly inseparable from *the* body: los dedos microscópicos y los ojos macroscópicos de John Locke" en *Contribuciones* N° 98, Universidad de Santiago de Chile: Santiago de Chile, 1993.

ta). En el estadio metafísico, dado un fenómeno, se pregunta "¿Por qué?". Como respuesta se busca ahora, no un Único D"s, sino una causa. En el estadio positivo, el definitivo, la ciencia adquiere por vez primera su carácter de tal. Dado un fenómeno, solo pregunta "¿Cómo?"; a saber, cómo se relacionan las cantidades positivas, observables y medibles en dicho fenómeno (de ahí "positivismo", el nombre de la doctrina de Comte), esto es, bajo qué leyes. En la fórmula positivista, repetida aún en tantas partes, "La ciencia no pregunta por qué; solo pregunta cómo".

Según Comte, la física ha sido la primera ciencia en alcanzar el estadio positivo, pero, a su debido tiempo, lo harán también las demás, química, biología, psicología, cada una con sus leyes propias, hasta llegar a la "física social", la ciencia que él bautizó con el nombre de "sociología". Para la élite intelectual laica, asociada con la Ilustración y la *Encyclopédie*, que floreció mientras caían decapitadas las testas coronadas del absolutismo, la ciencia moderna se ha convertido en la fuente última de su visión global, aquella del positivismo. Pero la ciencia moderna no es nada sin la matemática, sin la capacidad de contar y medir lo que se observa. Por lo tanto, faltaba para completar la bóveda positivista una última piedra: la validación filosófica de la matemática. Así se terminaría el templo en el cual se veneraría a la Religión de la Humanidad propuesta por Comte y todo sería, en el lema del positivismo que recoge la bandera del Brasil, "Orden y Progreso".

En la segunda mitad del siglo XIX, los matemáticos habían logrado reconstruir, a partir de los números naturales y las operaciones aritméticas elementales, el cálculo y el álgebra. Pero la base del edificio, los números, estaba rodeada aún de un aire de misterio. Dos preguntas básicas requerían respuesta: "¿Qué son los números?" y, por otra parte, "¿Qué es la verdad aritmética?". Este es el escenario en el cual hace su aparición Gottlob Frege (1848-1925), lógico y filósofo, quien es corrientemente considerado, en la metáfora estadounidense, el primer *padre fundador* de la tradición analítica. Buscando un sistema que permitiera garantizar la validez de las pruebas matemáticas en términos de las cuales formularía sus respuestas a esas dos preguntas, Frege inventó una nueva lógica, basada en cuantificadores y variables, que presentó en su *Begriffsschrift* (1879)[8]. Este logro de Frege es de tal envergadura que solo cabe compararlo al de Aristóteles cuando inventó el silogismo, el sistema con el cual comienza el estudio formal del razonamiento humano, tres siglos antes de la era cristiana. Entre otras consecuencias, su impacto causó la "revolución" filosófica con la cual, en el siglo XX, comienza la tradición analítica[9].

---

[8] Vertida al castellano como Gottlob Frege, *Conceptografía* (traducción de Hugo Padilla), Universidad Nacional Autónoma de México: México, 1972.

[9] Véase Gilbert Ryle (compilador), *La Revolución en Filosofía* (traducción de Montserrat

5. La tradición analítica en la filosofía del siglo XX

El profesor Scruton dice que el propósito de su notable, oportuno y documentado libro es familiarizar al lector con la disciplina "tal como se la enseña en las universidades de habla inglesa". Si bien él reconoce que, a veces, adjetivos como "analítica" son usados para describir ese tipo de filosofía, su preferencia es no hablar de "filosofía analítica" porque dicha etiqueta, erróneamente, sugeriría que existe "un grado mayor de unidad de método" entre quienes practican ese tipo de filosofía que aquel que se da en la realidad. En un momento volveremos sobre esta justificación. Porque corresponde primero destacar cuán desafortunada es la manera en la cual el profesor Scruton presenta el tipo de filosofía tratada en *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*.

Veremos tres razones que respaldan este juicio, para luego sugerir otra opción que permite completar adecuadamente el presente bosquejo de la filosofía analítica y el contexto en el cual ella surge. Antes de hacerlo, sin embargo, corresponde precisar y destacar que la objeción de marras no afecta el contenido de la obra de Scruton, sino solo la manera en la cual él lo presenta. Si bien este asunto es menor, corresponde al prólogo aclararlo para así proteger a la obra de Scruton de malentendidos y objeciones que pudieran levantarse sobre tal base. Para una traducción al castellano de América, contexto en el cual la tradición analítica está, la metáfora es de Goodman, menos *atrincherada* que en otras regiones del mundo, tal peligro es real[10].

La primera razón para calificar de desafortunada la descripción del profesor Scruton es su excesivo insularismo. Fuera de Gran Bretaña, en muchas universidades "de habla inglesa" se enseña la disciplina de otras maneras, que son distintas a la que cultiva Scruton; por dar algunos ejemplos, a la manera existencialista, fenomenológica, hermenéutica, pragmática, marxiana y tomista. El segundo reparo es el anacronismo de su descripción. Aun si, pasando por alto a las universidades de Viena (donde enseñó Schlick) y de Berlín (donde enseñó Reichenbach), se concediera que alguna vez la filosofía con la cual trata su libro se enseñó y se practicó exclusivamente en "universidades de habla inglesa" (digamos, en Cambridge, Harvard y Oxford), no es menos cierto que en el último tercio del siglo XX, esa manera de hacer filosofía fue cultivada con creciente vigor en universidades que no eran "de habla inglesa" sino de

Macao de Lledó), Revista de Occidente: Madrid, 1958; Mirko Skarica, *Introducción a la Filosofía Analítica*, Universidad Católica de Valparaíso: Valparaíso, 1974; A.J. Ayer, *Lenguaje, Verdad y Lógica* (traducción de Marcial Suárez), Martínez Roca: Barcelona, 1976.

10 Por ejemplo, en Chile, el Fondo de Desarrollo Científico y Tecnológico solo reconoció explícitamente "Filosofía analítica" como tema de investigación en la última década del siglo XX. La proposición de hacerlo surgió del Dr. Mario Letelier Sotomayor, un ingeniero de la Universidad de Santiago de Chile que integraba el Consejo de Ciencia.

habla alemana, castellana, catalana, finlandesa, hebrea, holandesa, portuguesa y, por interrumpir un listado que podría seguir, sueca y vasca[11].

Tal vez, como el profesor Scruton teme, hablar de "filosofía analítica" a secas pudiera sugerir que entre quienes la practicaron en, digamos, el último tercio del siglo XX, existió "un grado mayor de unidad de método" que aquel que se dio en la realidad. Y eso, como correctamente él sostiene, es falso. Pero la restricción temporal de la tesis es indispensable. Ciertamente Russell, el autor de la expresión "análisis filosófico", sí cree que la nueva lógica de cuantificadores y variables es el método definitivo para resolver los dilemas filosóficos. Y no pocos de sus seguidores durante, digamos, el primer tercio del siglo XX, también lo creyeron. Ahora bien, una cosa es que los primeros filósofos analíticos hayan creído tener "unidad de método". Y otra cosa, muy distinta, es que los filósofos analíticos posteriores hayan rechazado esa creencia[12].

En todo caso, hay maneras de evitar el peligro que le preocupa a Scruton sin describir su manera de hacer filosofía por referencia al "habla inglesa". Una de ellas consiste, en los términos que a continuación se explicitan, en usar "filosofía analítica" como una abreviatura de la *tradición analítica en filosofía* o, si se prefiere, la *tradición de la filosofía analítica*. Irónicamente, un filósofo como Scruton, cuya reputación se asocia con un talante conservador, ha pasado por alto, precisamente, el potencial del concepto de tradición para resolver este problema. Es en este sentido que el tercer y último reparo a su decisión de no hablar de "filosofía analítica" es su insuficiente conservadurismo.

Ahora bien, ¿qué debemos entender por una *tradición filosófica*? Esta es una pregunta compleja, que no corresponde a este prólogo responder de manera acabada. Para los propósitos presentes, es suficiente con dar solo el primer paso. Se trata de un marco teórico que distingue entre la *concepción* de la filosofía, la *institución* de la filosofía y, finalmente, la *política* de la filosofía, tres componentes del término *tradición filosófica*. El primer componente, entonces, dice relación con cuáles se considera que son las ambiciones, preguntas, métodos, respuestas y divisiones temáticas de la filosofía. El segundo componente recoge, por lo menos, los autores y textos considerados canónicos por grupos de filósofos que, más allá de sus diferencias respecto de la *concepción* de la filosofía a la cual suscriben, integran una y la misma red de formación,

[11] En castellano, entre otros, José Hierro Sánchez-Pescador, *Principios de Filosofía del Lenguaje*, Alianza: Madrid, 1986; C. Ulises Moulines (editor), *La Ciencia: Estructura y Desarrollo* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 4), Trotta: Madrid, 1993, y León Olivé (editor), *Racionalidad Epistémica* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 9), Trotta: Madrid, 1995.

[12] Debo la sugerencia de precisar este asunto al Dr. Wilfredo Quezada Pulido. Sobre la relación de Russell con la "filosofía científica", véase la monumental obra de Ray Monk, *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude*, Jonathan Cape: Londres, 1996.

producción y difusión[13]. El tercer componente identifica las relaciones que una *institución* de la filosofía dada tiene con otros dominios de práctica tales como el arte, la ciencia, la literatura, la economía y la política, contextos en los cuales los seres humanos también luchan por el poder en una disputa que, según el lapidario juicio de Hobbes, cesa solo con la muerte.

Mientras el primer componente apunta a la dimensión conceptual o ideal de la disciplina (aquello que, corrientemente, acapara la atención cuando se habla de filosofía: sus esperanzas y sus productos), el segundo apunta a su dimensión concreta, como dirían tradiciones filosóficas distintas de la analítica, a su manera de *estar-en-el-mundo* o a su *encarnación* en "el mundo real". Este segundo componente del término *tradición filosófica* individualiza a quienes practican una determinada filosofía, los seres humanos reales y concretos que son los filósofos, como certeramente insistía Unamuno; individualiza los textos que los inspiran; identifica concatenaciones formativas de maestros y discípulos: sus centros de estudio, las revistas en las cuales publican sus resultados y las jornadas, seminarios y congresos en que los debaten[14]. La condición mínima para hablar de una *tradición filosófica*, entonces, es que a lo largo del tiempo resulte explicativamente provechoso asociar con ella *más de una concepción de la filosofía* (ya sea por diferencias respecto de las ambiciones o las preguntas o los métodos), pero *a lo más* una *institución* de la filosofía "real y concreta".

Antes de abandonar estas consideraciones abstractas, vale la pena destacar una consecuencia de ellas. La "condición mínima" para hablar de una *tradición filosófica* impone la restricción según la cual solo podemos hacerlo de manera retrospectiva. Frege, Russell, Moore y Wittgenstein, por ejemplo, nunca supieron que eran "filósofos analíticos". Una reflexión completa sobre esta consecuencia cae más allá del presente prólogo porque nos llevaría a temas metafilosóficos cuya relevancia al asunto en cuestión es tangencial. En todo caso, esta consecuencia es menos sorprendente de lo que pudiera pensarse inicialmente. Tampoco Aristóteles supo nunca que era un filósofo "clásico"; ni Tomás de Aquino que era un "medieval"; ni Descartes que era un "moderno". El entendimiento histórico, incluido aquel de la filosofía, es retrospectivo; en la seductora imagen de Hegel: el búho de Minerva emprende el vuelo al atardecer.

---

[13] Esta propuesta difiere de la que inspira el título de la temprana recopilación de Javier Muguerza, *La Concepción Analítica de la Filosofía*, Alianza: Madrid, 1974, 2 volúmenes. Por las razones aquí dadas, no existe *la* concepción analítica de la filosofía sino, más bien, un rango de concepciones distintas asociadas con la tradición analítica.

[14] Véase el comienzo de Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento Trágico de la Vida en los Hombres y en los Pueblos*, Renacimento: Madrid, 1924.

Apliquemos ahora este marco teórico al caso de la "filosofía analítica"[15]. Hablar de una *tradición analítica*, entonces, requiere que pueda asociarse con dicho término más de una *concepción* de la filosofía. Y la *tradición analítica* satisface esta condición. Ya durante su período fundacional, contrastan en ella una *concepción* impresionada por el positivismo y el lenguaje científico y otra, inspirada en el sentido común y el lenguaje ordinario. La ambición de la primera, la concepción cientificista, puede ser descrita en términos de mostrar la continuidad de la filosofía con la visión global que promueve la ciencia moderna; en la metáfora de Goodman, el científico maneja el negocio mientras el filósofo lleva la contabilidad. Sus preguntas dicen relación con la evaluación filosófica del desarrollo de la ciencia moderna y los modelos con los cuales éste puede ser entendido. El método asociado a la concepción cientificista es un análisis conceptual que imita las definiciones, construcciones y axiomatizaciones de la matemática y la lógica de cuantificadores y variables, el supuesto lenguaje perfecto para la ciencia desarrollado por Frege[16].

Frege articuló su respuesta a las preguntas acerca de la naturaleza de los números y de la verdad aritmética en una versión para el gran público, *Los Fundamentos de la Aritmética* (1884), y en otra dirigida a especialistas, *Las Leyes Básicas de la Aritmética* (1893). Su doctrina, que se ha dado en llamar logicismo, es la tesis según la cual la aritmética se reduce a la lógica, de suerte que los números naturales y las relaciones entre ellos pueden ser deducidos o, si se prefiere, construidos a partir de nociones lógicas. Poco después, entre 1910 y 1913, Bertrand Russell (1872-1970), corrientemente considerado el segundo *padre fundador* (o, si se prefiere, la *partera*) de la tradición analítica, publica con A.N. Whitehead los tres volúmenes de su *Principia Mathematica* presentando un enfoque similar. Armado con esta nueva lógica y el resuelto ánimo del aristócrata victoriano, Russell sale a conquistar la jungla filosófica.

Su más admirado trofeo, la llamada teoría de las descripciones definidas, la solución putativa de un problema acerca del lenguaje cien-

[15] Respecto del debate interno acerca de su identidad en la tradición analítica, véanse, Michael Dummett, "Can analytic philosophy be systematic, and ought it to be?" en M.D., *Truth and Other Enigmas*, Duckworth: Londres, 1978; Hao Wang, *Beyond Analytic Philosophy: Doing Justice to What We Know*, MIT Presss: Cambridge, Massachusetts, 1986; Michael Dummett, *Origins of Analytic Philosophy*, Duckworth: Londres, 1993. Diversas visiones críticas de la posición defendida en esta última obra en Hans-Johann Glock (editor), *The Rise of Analytic Philosophy*, Blackwell: Oxford, 1997.

[16] Dado que Frege utiliza la noción de conjunto en la construcción de la aritmética a partir de la lógica, clarificar el estatuto filosófico de tal noción (por ejemplo, si acaso es y, de serlo, en qué sentido, una noción lógica) es un paso ineludible para entender cabalmente qué proponía el logicismo. Una presentación histórica, acompañada de elucidaciones filosóficas, de la noción de conjunto en la maciza obra de uno de los principales filósofos de la ciencia en la América de habla castellana, Roberto Torretti, *El Paraíso de Cantor: la Tradición Conjuntista en la Filosofía Matemática*, Universitaria: Santiago de Chile, 1998.

tífico, fue presentada en 1905 en su artículo "Sobre el denotar", que fuera saludado por F.P. Ramsey como "un paradigma de la filosofía". Este ejemplo de cómo procede el filosofar genuino constituye, aún hoy, lectura obligada para aprendices, maestros y doctores en filosofía analítica[17]. *Begriffsschrift* y *Principia Mathematica* ofrecen ejemplos de lenguajes perfectos, en los cuales la vaguedad, la ambiguedad y la impresición del lenguaje ordinario se muestran como lo que la concepción cientificista respaldada por Frege y Russell considera que son, defectos que el análisis filosófico tiene por misión erradicar.

En el siglo XX, la filosofía occidental tiene su encuentro definitivo, su Armagedón, con la ciencia moderna, una ciencia que en la Teoría de la Relatividad de Einstein, ofrece una visión unificada del tiempo, el espacio, la luz, la energía y la materia, la vieja ambición de la Grecia clásica y del pensamiento medioeval judeocristiano, surgido del cruce de Aristóteles con la Biblia. Las profecías sobre la ciencia empírica de Bacon en el siglo XVI, de Locke en el siglo XVII, de Hume en el siglo XVIII y de Comte en el siglo XIX parecían confirmarse. La esperanza en una Ciencia Unificada (ya sea por comunidad de método, como proponía el positivismo de Comte o bien por reducción a una construcción lógica del mundo, como en el positivismo lógico de Carnap y el Círculo de Viena) comienza a desplazar definitivamente aquella basada en el Único D"s como fuente de las visiones globales del mundo en el cual surge la experiencia humana[18]. Para los filósofos analíticos que respaldaban a la concepción cientificista, los lenguajes perfectos de la lógica, la matemática y la física, por así decirlo, han desplazado al hebreo, el griego y el latín[19].

Por el otro lado, la concepción del sentido común y el lenguaje ordinario, a veces llamada, también, terapéutica, busca poner la filosofía al servicio de la visión global del sentido común, aquella que se expresa en el lenguaje ordinario. Su ambición es clarificarla, curarla de

---

17 La refutación del análisis de Russell se encuentra en P.F. Strawson, "On referring" en P.F.S., *Logico-Linguistic* Papers, Methuen: Londres, 1971, otro artículo clásico de la tradición analítica. Traducciones al castellano del artículo original de Russell; de "Sobre el referir", la refutación de Strawson; y de la respuesta de Russell a Strawson en la recopilación de un pionero de la filosofía analítica en la América de habla castellana, Tomás Moro Simpson (compilador), *Semántica Filosófica: Problemas y Discusiones*, Siglo XXI: Buenos Aires, 1973.

18 Para el manifiesto que presenta las ideas del Círculo de Viena, véase "La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena" (traducción de Carlos Verdugo y Miguel Espinoza), *Revista de Ciencias Sociales* N° 31 (1987).

19 Algunas consecuencias metafilosóficas del fracaso del positivismo lógico como la última etapa en el desarrollo de la intuición monoteísta en la filosofía occidental (el reemplazo del Único D"s por la Ciencia Unificada) se exploran en M. E. Orellana Benado, "Skepticism, humor and the archipelago of knowledge" en Richard Popkin (editor), *Scepticism in the History of Philosophy*, Kluwer: Dordrecht, 1995.

distorsiones causadas, precisamente, por teorías filosóficas, de las cuales la concepción cientificista misma es un ejemplo. La ciencia constituye una entre varias fuentes que alimentan la visión del sentido común. Y, según la concepción terapéutica, se trata de una fuente que carece de autoridad normativa sobre las demás. Las preguntas que se asocian con la concepción terapéutica dicen relación con cómo entender la diversidad de creencias y prácticas humanas, incluidas por cierto las prácticas lingüísticas. Su método está basado en el análisis del lenguaje ordinario tal como éste se da y no en intentos de reformarlo para que se adecue a los estándares del supuesto lenguaje perfecto de la lógica y la matemática. Busca disolver las confusiones ocasionadas por el empleo del lenguaje ordinario en tareas para las cuales no es apropiado. Su inspiración está en el trabajo de los otros dos *padres fundadores* de la tradición analítica: G.E. Moore (1873-1958) y Ludwig Wittgenstein (1889-1950).

A Moore le preocupan el origen, carácter y fundamentación de certezas que provienen no de una abstracta ciencia axiomatizada, sino del sentido común y que son expresadas no por el preciso lenguaje perfecto de la ciencia sino por el lenguaje ordinario, del cual aquél constituye, en último término, apenas una provincia entre muchas otras. En Wittgenstein, incluso en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, hay una preocupación por lo indecible (que, por cierto, sus lectores en el Círculo de Viena pasan por alto); por aquello que, en el mejor de los casos, la filosofía puede *mostrar*, pero no *decir*; por una esfera mística, más allá de lo que se puede decir con claridad, en la cual se encontraría lo que más importa para la vida de los seres humanos.

Aquí tenemos, entonces, al interior de la tradición analítica, dos evaluaciones contrapuestas del encuentro de la filosofía con la ciencia moderna, el tercer momento en su desarrollo histórico. Una de ellas, encarnada en la concepción cientificista, aconseja el sometimiento. La otra, encarnada en la concepción terapéutica, recomienda la rebelión. La pugna entre ellas continuó con sutiles e interesantes variantes y desacuerdos, en el desenvolvimiento de la tradición analítica en filosofía. En la segunda mitad del siglo XX, las filosofías de Carnap, A.J. Ayer y W.V. Quine, entre otras, heredan, modifican y elaboran distintas versiones de la concepción cientificista, mientras las de Austin, Ryle y Strawson (la a veces llamada escuela de Oxford) hacen lo propio con la concepción del sentido común y el lenguaje ordinario que culmina, desde un punto de vista metafilosófico, con la concepción de la "metafísica descriptiva" propuesta por el último de ellos[20].

---

[20] Una interpretación de la obra de Isaiah Berlin en términos de contribuciones a la tradición analítica que ejemplifican una tercera *concepción* de la filosofía, la historicista, véase M. E. Orellana Benado, "El cosmopolita en la azotea II: Berlin interpreta el tema de las ideas", *Estudios Públicos* (por aparecer).

Dejando de lado los detalles, este ejemplo ilustra cuán distintas eran las *concepciones* de la filosofía (con ambiciones, preguntas y métodos distintos) que debatieron durante los dos primeros períodos de la *tradición analítica* en filosofía. Así, el peligro de sugerir que en la filosofía analítica haya un grado de "unidad de método" no existe. Una ventaja adicional de hablar de tradiciones filosóficas es que permite tratar con el mismo respeto a las distintas maneras contemporáneas de enseñar y practicar la filosofía, evitando clasificaciones como aquella basada en el contraste entre una filosofía "anglo-americana" y otra "continental", un reflejo imperfecto de los bandos que se enfrentaron entre 1939 y 1945 en la serie de conflictos más tarde bautizados como Segunda Guerra Mundial.

Vista de esta manera, en el siglo XX, la filosofía constituye una familia de tradiciones filosóficas formada, en orden alfabético, por la tradición analítica y las tradiciones existencialista, fenomenológica, marxiana, pragmatista y tomista. Los parecidos de familia entre ellas surgen, entonces, de su origen común (la ruptura con "el mito" en la Grecia clásica); de una metodología compartida (la argumentación racional); y de poseer una estructura con un grado de complejidad análogo (que, desde el punto de vista metafilosófico, contempla, por lo menos, una distinción entre las *concepciones*, las *instituciones* y las *políticas* de la filosofía). Las separan diferencias que dicen relación con la rivalidad entre las distintas *instituciones* de la filosofía que cada tradición encarna "en el mundo real" así como entre las distintas *políticas* de la filosofía asociadas con cada tradición filosófica. Es en estos términos que es posible responder a la pregunta que quedara pendiente al final de la tercera sección.

Antes de concluir con un gesto en la dirección del desarrollo ulterior de la tradición analítica, vale la pena mencionar un aspecto de su "auge", la expresión es de Glock, que ejemplifica el componente *política* de la filosofía. Porque el auge de la tradición analítica en el siglo XX se debió también, en parte, a su atrincheramiento en las universidades de los países occidentales que vencieron en la Segunda Guerra Mundial. Entre la segunda y la tercera décadas de dicho siglo, cuando en los grandes países del continente europeo el fascismo (en sus versiones corporativista, existencial y racista) desplazó al positivismo que imperara durante el siglo XIX, las élites filosóficas que representaban a este último se vieron obligadas a huir al exilio[21]. Y fueron acogidas, precisamente, en las universidades de "habla inglesa".

---

[21] Una polémica interpretación del existencialismo de Heidegger que lo presenta como la facción que perdió la lucha por la hegemonía del nacionalsocialismo alemán (en contra de la variante racista), véase Víctor Farías, *Heidegger y el Nazismo* (segunda edición aumentada) Fondo de Cultura Económica: Santiago de Chile, 1998.

Fueron estos exiliados quienes llevaron la tradición analítica, mayoritariamente en la variante ofrecida por la concepción cientificista, al otro lado del Canal de la Mancha, a las de Gran Bretaña; del otro lado del Atlántico, a las de Estados Unidos de América; y, allende los mares, a las universidades de Australia y Nueva Zelanda. Así, en lo que de manera retrospectiva podemos llamar sus dos primeras generaciones, la tradición analítica se ocupó principal aunque no exclusivamente de los problemas filosóficos generados por la nueva lógica, la nueva matemática y la ciencia natural, llegando algunos autores a hablar, en un eco kantiano, de una "filosofía científica"[22]. Para algunos de sus críticos, el interés de la tradición analítica en la nueva lógica, la matemática y la ciencia moderna merece ser descrito como obsesivo (por así decirlo, más bien que un positivismo lógico, una suerte de terrorismo lógico).

Sin embargo, en primer lugar, resulta implausible creer que, de todas las manifestaciones de lo humano, solo la lógica, la matemática y la ciencia, al contrario del arte, el comercio, la política, el derecho y la religión, por nombrar otras, pudieran carecer de potencial filosófico. Ciertamente, filósofos entre sí tan diferentes como Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes y Kant rechazan esa posición. Y, en segundo lugar, si la argumentación racional es, como se ha sostenido aquí, un rasgo distintivo de la filosofía, está fuera de lugar descalificar a la nueva lógica. Finalmente, el interés de la tradición analítica por la ciencia, como se sugirió en la cuarta sección de este prólogo, recoge una preocupación cuya historia ocupa, cada vez con mayor intensidad, la segunda mitad del segundo milenio de la era cristiana.

En la segunda mitad del siglo XX, la tradición analítica se extendió provechosamente a múltiples otras áreas, tales como la ética y la estética, así como a la filosofía del derecho, la economía, la historia, la política, la psicología e, incluso, al humor[23]. Lo hizo preservando el énfasis en el rigor argumentativo, la duradera herencia para la *tradición*

---

[22] Véase, por ejemplo, Hans Reichenbach, *La Filosofía Científica*, Fondo de Cultura Económica: México, 1967; la primera versión inglesa con el título *The Rise of Scientific Philosophy* fue publicada por la University of California Press en 1952.

[23] Por ejemplo, David Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Blackwell: Oxford, 1987; M. E. Orellana Benado, *A Philosophy of Humour*, Bodleian Library, D. Phil collection: Oxford, 1985; "La teoría reprimida del inconciente", *Revista Latinoamericana de Filosofía* vol. XIII Nº 1 (1987); y "Los derechos humanos y la ética de Estado" en Elena Aguila Zúñiga et al., *Nuevos Acercamientos a los Derechos Humanos: Ensayos para la Dimensión Ética de la Democracia*, Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación: Santiago de Chile, 1995. También múltiples de las contribuciones recogidas en Carlos B. Gutiérrez (editor), *El Trabajo Filosófico de Hoy en el Continente* (Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía), ABC: Bogotá, 1995; Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta (editores), *El Derecho y la Justicia* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 11), Trotta: Madrid, 1996.

analítica de su íntima relación con la nueva lógica, y tomándose en serio la valoración de la diversidad que caracterizó a la concepción terapéutica. Hablar de "filosofía analítica", entendiendo por ello la tradición analítica en filosofía, tiene la ventaja final de no suponer que exista en ella unidad temática alguna, como documentadamente demuestra *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*. Aficionados, profesores y alumnos podrán comprobar que, en esta obra, Roger Scruton ha diseñado una docta, estructurada y amena posibilidad de familiarizarse con la disciplina en el vasto rango de los autores, concepciones, problemas y métodos que encarnan el estilo de la tradición analítica en la filosofía contemporánea.

Para concluir, vale la pena destacar unas recomendaciones de Donald Davidson, P.F. Strawson y John Searle acerca de cómo responder a estudiantes de filosofía en América Latina cuando preguntan por qué deben estudiar la tradición analítica. Davidson aconseja revelarles que los miembros del Círculo de Viena eran socialistas. Strawson recomienda insistir en que la práctica de la filosofía analítica agudiza las capacidades críticas de los ciudadanos, una condición necesaria para que una sociedad democrática pueda aspirar al título de libre. Searle sugiere relatarles la siguiente anécdota: blandiendo su bastón, una anciana encaró a un joven profesor que, durante la Primera Guerra Mundial, cruzaba el prado de su *college* cargado de libros y le dijo: "Jovencito, ¿acaso usted no sabe que, en este mismo instante, jóvenes como usted mueren en el frente, defendiendo a nuestra civilización?". Ante lo cual, impertérrito, el joven profesor respondió: "Pero, mi querida señora, ¡si yo soy la civilización que ellos defienden!"[24].

M.E. Orellana Benado
Universidad de Valparaíso y Universidad de Chile
Marzo de 1999

[24] Los profesores Davidson, Strawson y Searle formularon estas respuestas en conversaciones con el autor en Córdoba, Argentina; Oxford; y Santiago de Chile. Agradezco los comentarios a una versión anterior de este texto de Andrés Bobenrieth Miserda, Francisco Cueto Santos, Lucy Oporto Valencia, el Dr. Wilfredo Quezada Pulido, Julio Torres Meléndez y Carlos Verdugo Serna.

Introducción

Este libro tuvo su origen en una serie de conferencias, primero dictadas en el Birkbeck College, Londres, y después en la Universidad de Boston, Massachusetts. Amplié el material donde era necesario y agregué una guía de estudio para compensar la falta de referencias y notas a pie de página en el texto principal. El objetivo es guiar lo más posible al lector lego en filosofía en dirección a las fronteras del tema, sin empantanarse en las fútiles controversias de la academia.

Yo rechazo la idea de que existen interrogantes filosóficas "centrales"; por lo tanto, el temario de este libro es más amplio del que se estila en los textos introductorios. También tenga serias reservas respecto a la utilidad de gran parte de lo que se considera "investigación" en filosofía moderna; no obstante, reconozco que el tema ha cambiado irreversiblemente a causa de Frege y Wittgenstein, y para entenderlo, debe ser comprendido desde la perspectiva más moderna. No es en absoluto fácil transmitir esta perspectiva moderna en un lenguaje que sea accesible al lector común; pero el hecho de intentarlo es, creo yo, valioso y no sólo para el lego. El estilo tecnocrático de la filosofía moderna —y en particular aquella que está surgiendo de las universidades angloamericanas— amenaza con anular todo interés en el tema y romper su conexión con la educación humana. Sólo cuando los filósofos puedan redescubrir la simplicidad y claridad de un Frege, un Russell o un Wittgenstein, para expresar los problemas de la mente en el lenguaje del corazón, realmente sabrán lo que están haciendo en el ámbito de las ideas abstractas. Por lo tanto, parte de mi motivación al preparar estas conferencias para su posterior publicación ha sido redescubrir el tema, presentándolo en el lenguaje que me parece más claro y natural.

Este libro empieza lentamente, desde preguntas específicas y refiriéndose a textos muy conocidos. Sin embargo, a medida que se desarrolla el argumento, exploro las líneas originales de pensamiento, para presentar el tema no sólo como es, sino como, en mi opinión, debiera ser. Por consiguiente, de vez en cuando el material se tornará polémico; he tratado de indicar donde es así, ya sea explícitamente o mediante un adecuado cambio de estilo. Al lector no se le pide que esté de acuerdo con mis afirmaciones más polémicas, sino sólo que encuentre argumentos contra ellas.

Aristóteles observó que no se debiera imponer más exactitud en un estudio que lo que permita el tema. Asimismo, no se debiera luchar para brindar versiones simples de ideas inherentemente difíciles. Lo mejor que el lector puede esperar es que las dificultades son inherentes al tópico y no las genera el estilo del autor. Sin embargo, cuanto el tema se vuelve verdaderamente técnico, he tratado de esquivar la dificultad y doy suficiente idea de su naturaleza. Espero que, al final de este libro, el lector curioso pueda encontrar el camino a través de la mayor parte de los textos recientes y de todos los clásicos de la filosofía.

Discutí los diversos borradores de esta obra con varios amigos y colegas. Estoy particularmente agradecido a Robert Cohen, Andrea Christofidou, Dorothy Edgington, Fiona Ellis, Sebastian Gardner y Anthony O'Hear, cuyos consejos y críticas me ayudaron a evitar muchos errores de pensamiento y presentación.

CAPÍTULO 1

Naturaleza de la Filosofía

El objetivo de esta obra es familiarizar al lector con los principales argumentos, conceptos y preguntas de la filosofía moderna, tal como se enseña en las universidades de habla inglesa. A veces esta filosofía se describe como "analítica", aunque eso implica una mayor unidad de método que la que realmente existe. Digamos solamente que la filosofía inglesa contemporánea es moderna en el verdadero sentido de la palabra, que es el mismo sentido en que son modernos la ciencia, las matemáticas y el derecho consuetudinario. Esta filosofía trata de construir usando los resultados del pasado, pero sobrepasándolos cuando son inadecuados. Por lo tanto, la filosofía inglesa presta escrupulosa atención a la argumentación, evaluando constantemente su validez; es, como ocurre con la ciencia, una empresa colectiva, que reconoce y absorbe las contribuciones de muchas personas que trabajan en este campo; también son colectivos sus problemas y soluciones, emergiendo frecuentemente como "por una mano invisible" desde el proceso mismo del debate y la erudición.

La palabra "moderno" también se usa en otras formas, de las cuales dos son importantes:

(1) Para señalar lo moderno, en oposición a lo que se ha denominado la era antigua o medieval de nuestra civilización. La era moderna se considera contemporánea con la emergencia de las ciencias naturales y con la decadencia de la tendencia centralizadora de la cristiandad. Por ello se considera que Descartes es un filósofo moderno, mientras que Tomás de Aquino no lo es. Dentro del período moderno hay ciertos episodios culturales e intelectuales que se destacan como particularmente importantes, siendo notable en este sentido la Ilustración o Iluminación, que interpreta la irresistible corriente de secularización, escepticismo y aspiraciones políticas que se originaron en el siglo XVII (tal vez en el tiempo de Descartes) y que culminaron en las locuras profundamente poco ilustradas de la Revolución Francesa.

(2) Significando "modernista", como en "arte moderno". Un modernista está *comprometido* con la edad moderna, y cree que las tradiciones deben ser abandonadas o redefinidas para que se haga justicia a las nuevas formas de experiencia. Para un modernista,

manifestar su modernidad es una necesidad intelectual, moral o cultural, "desafiando" lo que se resiste a ella y derramando su desprecio sobre aquellos que se refugian en los valores y hábitos de una edad ya sobrepasada. (Como estos individuos escasean, existe una vasta industria modernista que se dedica a inventarlos. Son los "*bourgeois*", que constituyen el blanco de los escritos de Sartre, Foucault, Habermas y Adorno).

La filosofía de habla inglesa es moderna, pero no modernista. La filosofía francesa actual (especialmente la obra de Foucault y Derrida) es modernista, sin que por ello sea particularmente moderna —es decir, no se basa en una evaluación de la argumentación, o en el deseo de construir sobre verdades establecidas. Como el principal miedo del modernista es estar, sin darse cuenta, detrás de los tiempos actuales, éste tiende a establecerse resueltamente a la vanguardia. De allí que los modernistas hayan inventado el rótulo "postmoderno" para definir su última postura. Este rótulo ha sido adoptado por varios pensadores franceses, como el sociólogo Jean Baudrillard y el filósofo J.F. Lyotard, aunque, para los lectores ingleses, el término es probablemente más familiar a través de los escritos del crítico de arquitectura Charles Jencks. El significado exacto de "postmoderno" y "postmodernismo" lo trato en la Guía de Estudio (al final del libro). El modernismo es una postura sostenible, aunque es materia de discusión por cuánto tiempo más será así. (Un modernista debe definirse a sí mismo *contra* algo, por lo tanto, el propio éxito de su empresa amenaza con socavarla). Nadie puede dudar de la contribución que el modernismo ha hecho en nuestro siglo en el campo de la música y la poesía. Sin embargo, esta contribución no siempre ha sido tan bien recibida en el área de la arquitectura, la política y la filosofía. Lo menos que puede decirse es que los modernistas no van a gozar con este libro y que los postmodernistas probablemente lo detestarán.

Muchos filósofos historiadores son conocidos por sus sistemas especulativos, en los cuales se promete o se trata de dar una explicación completa de la realidad. Hegel es uno de los más exitosos de estos constructores de sistemas, aunque su cercano rival Schopenhauer es igualmente ambicioso y bastante más agradable de leer. Los filósofos modernos en general no son constructores de sistemas: o, por lo menos, sus sistemas son peculiarmente desolados y poco consoladores, en una forma que se anticipa en el título de una obra del influyente positivista lógico Rudolf Carnap: *The Logical Construction of the World*. Desde mediados de siglo, los problemas y argumentos filosóficos generalmente se han presentado en forma de artículos, a menudo centrados en el estudio de mínimos problemas de análisis lógico, y que desencadenan debates que para un lego deben parecer no sólo extremadamente áridos sino también inútiles al confrontarlos con las

dolorosas dudas que agobian al espíritu humano. Constituye una excitante aventura intelectual aprender a tomar una posición desde el interior de estos debates, y descubrir que de ninguna manera son áridos y que, al contrario, se confrontan con las dudas humanas más importantes. Pero exige un arduo trabajo, y nada puede aprenderse sin el paciente estudio de textos difíciles. El único consuelo es que, con pocas excepciones, las más importantes obras de la filosofía moderna son breves.

Esto basta como un enfoque del contexto. Ahora abordaré el primer tema, que es la filosofía misma.

1. ¿Qué es la filosofía?

Esta pregunta no tiene una respuesta fácil: en realidad, en cierta forma, es la pregunta principal de la filosofía, cuya historia es una larga búsqueda de su propia definición. No obstante, se puede ofrecer, en términos que explican lo que sigue, una especie de respuesta. La filosofía implica los intentos de formular, y además contestar, algunas preguntas. Estas interrogantes se distinguen por su carácter *abstracto* y *fundamental*:

(a) *Abstracción*: todos conocemos preguntas sobre cosas concretas: ¿qué es ese ruido? ¿Por qué se cayó ella? ¿Qué significa esta oración? Y tenemos métodos para contestar estas preguntas: experimentos, construcción de teorías, análisis. Pero, como cualquier niño lo sabe, se puede seguir preguntando a fin de encontrar las bases de cada respuesta. En la medida en que las interrogantes continúan, tienden a emanciparse de las circunstancias que las originaron, y a tomar una forma abstracta, con lo que quiero decir que pierden todas sus referencias a circunstancias concretas y se aplican, en general, al mundo como tal. ¿Qué es un ruido? ¿Por qué se caen las cosas? ¿Qué es significado? La abstracción es una cuestión de grado, y una pregunta completamente abstracta se formula usando conceptos que no parecen ser casos especiales de ninguna categoría más amplia, sino que, al contrario, parecen constituir las más amplias categorías que poseemos. Así, el concepto de una caída es un caso especial del concepto de un evento. Pero es difícil determinar a cuál categoría general pertenecen los eventos, fuera de la categoría de eventos. (He usado el término "categoría" para referirme a estos conceptos, los más abstractos de todos, ya que éste fue el término que introdujo Aristóteles, y que fue adoptado por Kant, precisamente con este objetivo). Si usted pregunta por qué se caen las cosas, está formulando una pregunta científica. Pero si pregunta por qué existen *eventos*, está frente al umbral de la filosofía.

(b) *Finalidad*: somos criaturas racionales y buscamos explicaciones, razones y causas. Toda nuestra búsqueda de conocimiento se basa en la suposición tácita de que se puede dar una explicación racional sobre el mundo. Y no tenemos dificultad en encontrar explicaciones para el primer caso: "Ella se cayó porque estaba ebria". El segundo caso tampoco produce ansiedad: "Estaba ebria porque consumió tres botellas de vino". Y el tercer caso tampoco tiene problemas: "Ella bebió vino porque estaba triste"; y así sucesivamente. Pero cada paso de la cadena requiere más explicaciones, y si ellas no se encuentran, todo lo que depende de ese paso se hace "infundado". ¿Existe entonces un punto final en la cadena de causas, un punto de final descanso, por decirlo así, donde se encuentra la causa de todo? Si lo hay, ¿entonces cuál es su explicación? Así llegamos a la pregunta *fundamental*: ¿hay una primera causa? Y esta pregunta, por su propia forma, se ha situado más allá de la ciencia, *más allá de* los métodos que normalmente usamos para contestar preguntas sobre causas. ¿Es una pregunta verdadera? Hay filósofos que sostienen que no: pero eso también representa una postura filosófica, una respuesta a la pregunta fundamental.

A modo de ejemplo, consideremos uno de los argumentos de Kant sobre la cosmología, en *Crítica a la Razón Pura*, que sin duda constituye la obra más importante de la filosofía moderna. Cualquier evento que se desarrolla en el tiempo ocurre precedido de algún otro. Esta serie de eventos se extiende tanto hacia el pasado como hacia el futuro, mientras nosotros permanecemos anclados en la cúspide del presente. ¿Pero qué hay de la serie como un todo? ¿Tuvo un comienzo en el tiempo? En otras palabras: ¿tuvo el mundo un comienzo en el tiempo? Ésta es una pregunta filosófica. Es totalmente abstracta (usando sólo las categorías de "mundo" y "tiempo"). También es fundamental: se origina sólo cuando se han contestado o descartado todas las interrogantes sobre los eventos actuales. Por lo tanto, según Kant, ningún método científico puede responder la pregunta. Supongamos que el mundo tuvo un comienzo —en el tiempo t. ¿Qué estaba ocurriendo en el momento anterior $t - d$? Debe haber sido un momento muy *especial*, si tenía en sí el poder de generar a todo el universo. Pero si tenía ese poder, debe haber habido algo *cierto* en ese momento. Algo tendría que haber existido ya: el poder que originó la asombrosa cosa que lo sucedió. En cuyo caso, el mundo no comenzó en t, sino que ya existía en $t - d$. Luego, la idea de que el mundo comenzó en el tiempo t implica una contradicción. (Y aquí t significa *cualquier* tiempo). Tomemos ahora un punto de vista alternativo, digamos que el mundo no tuvo un comienzo en el tiempo. En ese caso, tendría que haber transcurrido una secuencia infinita de tiempos hasta llegar al presente: una serie infinita debe haber *llegado a un*

fin. Y eso, según Kant, *también* es una contradicción. Por lo tanto, sea cual sea el punto de vista que adoptemos —que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, o que no lo tuvo—, nos conduce a una contradicción. Entonces, debe haber *un error en la pregunta*. Tal vez las preguntas fundamentales no sean realmente preguntas.

Yo no estoy sosteniendo que el argumento de Kant sea válido. Pero es un ejemplo interesante porque nos muestra una forma característica de respuesta de la filosofía frente a preguntas que se refieren a su propia problemática: es decir, argumentando que el mismo proceso que origina las preguntas, también demuestra que son irreales. La obligación de la filosofía es diagnosticar dónde está el error.

(c) *El interés en la verdad*: hay otro aspecto que caracteriza a la filosofía, y que la distingue de otros modos cercanos de pensar. No todo el pensamiento humano está dirigido hacia la verdad. Tanto en el arte como en el mito nos permitimos el libre uso de la ficción. Es cierto que hay verdades escondidas en esa ficción, y en el caso del mito puede haber una especie de revelación que se intuye detrás del velo de falsedad. Pero ni el arte ni el mito se evalúan sobre la base de su verdad literal, y ninguno es descartable por el solo hecho de no presentar argumentos válidos. En filosofía, no obstante, la verdad es lo más importante, y determina la estructura de la disciplina. En realidad, la validez se define normalmente en términos de verdad, siendo un argumento válido aquel en el cual las premisas no pueden ser ciertas siendo la conclusión falsa. Esto es aceptado incluso por quienes creen que las preguntas filosóficas no tienen respuesta; y el "descubrimiento" de que no tienen respuesta sólo se hace cuando se intenta encontrar una respuesta verdadera.

Necesitamos interpretar nuestras experiencias, y para ello solemos emplear ficciones. A veces estas ficciones están oscuramente entrelazadas con verdades, como ocurre en el caso de los misterios de la religión. Cuando interpretamos el mundo, nuestro objetivo no es sólo conocerlo —puede que ni siquiera sea llegar a conocerlo—, sino establecer y justificar nuestra posición dentro de sus fronteras. Muchas cosas, fuera de la religión, nos ayudan en este esfuerzo: el arte, la narración, el simbolismo, los rituales, junto con la moral común y las normas de conducta. Cuando nos referimos a la filosofía del Talmud o a la filosofía de John Keats, tenemos este tipo de cosas en mente. Hay fragmentos de esta "filosofía" que apuntan a la verdad abstracta y que por lo tanto son filosóficos en el verdadero sentido de la palabra; pero la mayor parte es una cuestión de interpretación religiosa, estética y moral, cuya meta principal no es la verdad sino el consuelo.

Hay filósofos que han renegado de la meta de llegar a la verdad —por ejemplo, Nietzsche, quien sostenía que no hay verdades,

sólo interpretaciones. Pero basta que uno se pregunte si lo que dice Nietzsche es verdad, para darse cuenta de cuán paradójico es este asunto. (Si es verdad, ¡entonces es falso! —un ejemplo de la llamada paradoja del "mentiroso"). En la misma vena, el filósofo francés Michel Foucault sostiene repetidamente que la "verdad" de una época no tiene validez fuera de la estructura de poder que la sostiene. No hay una verdad transhistórica sobre la condición humana. Pero nuevamente debemos preguntarnos si la última afirmación es verdadera: porque si lo es, es falsa. Entre los filósofos modernistas se ha originado cierto paradojismo que ha servido para dejarlos fuera de comunicación con aquellos de sus contemporáneos que son sólo modernos. Un autor que sostiene que no hay verdades, o que todas las verdades son "sólo relativas", está pidiéndonos que no le creamos. Por lo tanto, no hay que hacerlo.

2. ¿Cuál es el tema de la filosofía?

¿Existe un campo especial que constituya el dominio de la filosofía? ¿O las materias filosóficas pueden nacer de cualquier contexto? Hablando en forma general, esta pregunta tiene tres tipos de respuestas estándar:

(a) La filosofía estudia otro ámbito del ser, al cual puede ingresar sólo a través de sus propios procedimientos. Por lo tanto, el objetivo de la pregunta fundamental es abrir las puertas que conducen hacia ese otro reino. Éste fue el punto de vista adoptado por Platón y que constituye el tema de algunos de los más inspiradores y bellos escritos filosóficos que existen. La filosofía "platónica" postula la existencia de otro ámbito más elevado del ser, que constituye la verdadera realidad y a la cual el alma humana está unida a través de sus poderes de razonamiento. Esta idea fue acogida por muchos de los pensadores de la antigüedad —el más notable es el pagano Plotino— y por el padre de la iglesia cristiana primitiva Clemente de Alejandría.

El problema para el platónico es el siguiente: ¿cómo se sabe que ese otro reino existe? El filósofo debe establecer que nuestros poderes de raciocinio realmente tienen acceso a él. Por eso la tarea principal de la filosofía se transforma en la evaluación crítica del intelecto humano. La descripción de ámbitos más "elevados" tiene un segundo lugar respecto al análisis de la razón. Además, el hecho de que Platón sea capaz de dar fugaces reflejos de este reino más "elevado" sólo a través de elaborados relatos y extensas metáforas (es decir, sólo a través de un uso del lenguaje que se aparta de la meta de una verdad literal), nos podría llevar a sospechar que la validez de esa filosofía, concebida a la manera de Platón, es realmente imposible: sig-

nifica que no podemos elevarnos sobre el mundo de nuestro pensar cotidiano para alcanzar el punto de vista de la razón.

(b) La filosofía estudia *cualquier cosa*. Las interrogantes filosóficas emergen de cualquier coyuntura y se refieren a cualquier clase de cosa. Hay preguntas filosóficas sobre mesas —por ejemplo, ¿qué hace que esta mesa sea la *misma* mesa que encontré ayer? (el problema de la "identidad a través del tiempo")—, sobre personas, obras de arte, sistemas políticos: en resumen, sobre cualquier cosa que exista. En verdad, hay preguntas filosóficas sobre ficciones y también sobre objetos imposibles —ni siquiera la existencia es un requisito que el tema de la filosofía deba cumplir; si lo que nos interesa son las preguntas fundamentales, entonces la no-existencia es un punto de partida tan válido como cualquier otro.

He aquí el principal problema de este punto de vista: ¿cómo definimos una pregunta filosófica (en oposición a una científica, artística, moral o religiosa)? He dado la respuesta en la sección 1, pero no es una respuesta que aceptarían todos los pensadores.

(c) La filosofía estudia *todo*: trata de proveer una teoría del *todo* de las cosas. En contraste con la "fragmentación" en pequeñas partes de la ciencia, la filosofía trata de obtener una visión integral del mundo, a través de la cual toda la verdad se va a armonizar. Generalmente, el filósofo promete consolar al ser racional que tiene la suerte de ser capaz de entender la totalidad de lo que se le ofrece. (La sospecha moderna de que la verdad sobre el mundo puede ser indeciblemente terrible nos da un motivo para aferrarnos a los detalles: pero el "salto hacia la totalidad" sigue siendo, por la misma razón, una tentación permanente).

De nuevo nos enfrentamos con un problema: *¿es posible* llegar a entender la totalidad de las cosas? Hay quienes sostienen que aunque pudiéramos llegar a tener una teoría sobre cualquier cosa, no podemos tener una teoría de todas las cosas. Una teoría de este tipo tendría que ser *demasiado* general, tendría que situarse *fuera* del mundo para lograr su punto de vista, haciéndose con ello ininteligible para quienes están *en* el mundo. Nuevamente, como en (a), el asunto de la totalidad de las cosas tiende a verse postergado por la pregunta más urgente de determinar si la razón es capaz de entender este conocimiento. Entre los partidarios del holismo filosófico se encuentra la mayoría de los grandes idealistas: por ejemplo, Hegel, Schelling y F.H. Bradley.

3. ¿Tiene la filosofía un método propio?

Aun cuando descartáramos la idea de que hay un tema específico de la filosofía, seguiríamos confrontados con el problema del método

filosófico. ¿Existen técnicas que se puedan aplicar, un conjunto de suposiciones o procedimientos, cuando nos enfrentamos con las preguntas fundamentales? La búsqueda de un método ha sido una constante preocupación de los filósofos a lo largo de los siglos; he aquí cuatro opciones que siguen vigentes:

(a) *Tomismo*. El nombre se deriva de su originador, Santo Tomás de Aquino (1226-74). El tomismo fue un intento de sintetizar los resultados de la reflexión filosófica, en la medida en que se presentaban como la "luz natural de la razón", y en la medida en que podían reconciliarse con las enseñanzas de la Iglesia. Extrayendo mucho de las recién descubiertas obras de Aristóteles y de los comentarios de teólogos musulmanes, cristianos y judíos, Aquino describió la filosofía como la más alta de las ciencias, la disciplina que explora las recónditas "bases" o explicaciones de todo. Cada ciencia específica explora la esfera de acción que la define: la biología, la de la vida; la física, la de la materia; la psicología, la de la mente; etc. Pero todas están obligadas a hacer suposiciones que no pueden justificar. La tarea de la filosofía es explorar cómo debería ser el mundo para que esas suposiciones fueran válidas. Por lo tanto, la filosofía no puede basar sus resultados en la experiencia. Sus conclusiones se establecen exclusivamente por la razón y se refieren a los "principios más trascendentales" de las cosas. La esfera de un estudio de este tipo tiene que ser universal: *todas las cosas* caen dentro de ella, ya que todas las ciencias subsidiarias dependen de la filosofía para establecer sus credenciales fundamentales. Sin embargo, aunque la filosofía se aplica a todo, no formula las mismas preguntas que hacen las ciencias específicas. Ello se debe a que estas ciencias tienen que ver con las "causas secundarias" de las cosas —es decir, explican una cosa contingente en términos de otra también contingente—, mientras que la filosofía tiene que ver con las "causas primeras", que explican todas las cosas contingentes en términos de la naturaleza fundamental de la realidad.

Jacques Maritain, cuya *Introducción a la Filosofía* constituye una defensa sucinta y accesible del tomismo, define su tema así:

> La filosofía es la ciencia que, usando la luz natural de la razón, estudia las causas iniciales o los principios más fundamentales de todas las cosas —es, en otras palabras, la ciencia de las cosas en sus primeras causas, en la medida en que éstas pertenezcan al orden natural.

¿Puede existir una "ciencia" de este tipo? Si los autores modernos se muestran escépticos, es porque no tienen certeza respecto a la naturaleza y validez de los argumentos *a priori* (ver más abajo). Así que

aquí, en contraste con la vasta ambición del tomismo, nos encontramos con el estudiado minimalismo de:

(b) *Análisis lingüístico o "conceptual"*. Estos rótulos, que fueron populares por un breve período, ya no son de uso corriente. Pero lo que se quiso decir con ellos tiene cierta plausibilidad. La idea es así: las preguntas filosóficas nacen al *término* de la ciencia, cuando ya se han agotado todas las exhaustivas búsquedas particulares sobre las cosas. ¿Entonces qué queda por preguntar? Nada sobre el mundo, pues ya hemos dicho todo lo que se podía decir de él. Entonces, ¿acerca del pensamiento humano? ¿Pero *qué* cosa de él? En la medida en que el pensamiento es parte del mundo, hay también una ciencia del pensamiento, y ésta no se va a preocupar de las preguntas fundamentales más que la ciencia de los gusanos o la de las galaxias. Pero todavía queda el asunto de la *interpretación* del pensamiento: ¿qué *queremos decir* a través de este o aquel pensamiento? Ésta no es una problemática de la ciencia, porque se soluciona a través del *análisis* de un pensamiento, más que a través de una explicación sobre por qué se produjo el pensamiento. Este análisis debe comprender ya sea las palabras que se han usado para expresar el pensamiento, o los conceptos que lo componen. Por lo tanto, la pregunta filosófica fundamental es la pregunta sobre el *significado*. Debemos analizar los significados de nuestros términos (es decir, los conceptos expresados por ellos), para poder contestar las preguntas de la filosofía. Esto explica por qué los resultados obtenidos por la filosofía no son meros resultados científicos, y también por qué parecen tener una especie de verdad eterna o necesaria. Cuando un filósofo pregunta "¿Qué es una persona?", no está buscando hechos particulares sobre personas en particular, ni la verdad científica sobre las personas en general. Él quiere saber qué *es* ser una persona: qué hace que algo sea una *persona* más que, digamos, sólo un animal. Por lo tanto, está preguntando qué significa la palabra "persona". Si su respuesta es que "persona" significa "un ser racional", entonces la afirmación de que una persona es un ser racional será también para él no sólo cierta sino necesariamente cierta. No va a señalar sólo una verdad contingente (una mera "cuestión de hecho"), sino una verdad sobre la naturaleza intrínseca de la cosa descrita.

Con este punto de vista, los resultados filosóficos alcanzan la dignidad que otorga la necesidad al perder su aire de sustancialidad. Si se trata simplemente de que la palabra "persona" *significa* que las personas son seres racionales, ¿por qué este resultado es importante? Además, ¿qué *son* los significados y cómo *decidimos* si esto o aquello es el verdadero significado de una palabra? Éstas también son preguntas filosóficas, por lo que el método de análisis lingüístico confunde a mucha gente.

(c) *Filosofía crítica.* Esta expresión fue introducida por Kant para denotar lo que él concebía como la tarea de la filosofía. También para Kant la filosofía tiene que ver con el análisis del pensamiento. Pero esto significa algo más que el análisis de las palabras o sus significados. La filosofía debe alzarse más allá del pensamiento, para así poder establecer los límites legítimos de su actividad. Debe indicarnos cuáles procedimientos conducen a la verdad, qué patrones de argumentación son válidos y cuáles usos de nuestros poderes de razonamiento no son ilusorios. La filosofía debe "definir los límites de lo pensable", y su método implica un "segundo orden" de reflexión sobre la propia reflexión. A veces Kant denomina "trascendental" a este método, significando aproximadamente que, para poder describir las condiciones que hacen posible el pensar, hay que situarse detrás del pensamiento (trascenderlo). Los resultados de la filosofía crítica nos dicen cómo tendría que ser el mundo para llegar a ser pensable; dado que el mundo es pensable, es posible llegar a saber, usando sólo argumentos filosóficos, cómo es el mundo.

No es sorprendente que esta postura "crítica" dé origen a tantas interrogantes como respuestas. Hegel se pregunta: ¿cómo la filosofía puede establecer los límites del pensamiento sin al mismo tiempo trascenderlos? (No hay tal cosa como un límite unilateral). Ya para Kant mismo, la posibilidad de una filosofía crítica (y de "argumentos trascendentales" en particular) se había transformado en la más importante pregunta filosófica.

(d) *Fenomenología.* Literalmente, "fenomenología" significa el estudio de las apariencias, es decir, el estudio del mundo tal como aparece frente a la conciencia. Las apariencias pueden ser engañosas; también pueden ser reveladoras, sin ser idénticas a la realidad nomental que se conoce a través de ellas. (Considere el rostro en una fotografía: se trata de una apariencia que para el observador consciente está allí en forma genuina y objetiva. ¿Pero es parte de la realidad física?). Llegar a entender el mundo tal como aparece es ciertamente parte de la tarea de la filosofía: las cosas más importantes de la vida (bondad, belleza, amor y razón de ser) se basan en las apariencias. Sin embargo, para los fenomenólogos, las apariencias son el tema *principal* de la filosofía. Y como éstas dependen del sujeto que las observa, la fenomenología implica el estudio de la conciencia. Así argumentaba Edmund Husserl de Moravia, fundador de esta disciplina, quien escribió durante las primeras décadas de este siglo. (El término "fenomenología" fue introducido en el siglo XVIII por el matemático J.H Lambert, y también fue usado por Hegel para describir la teoría general de la conciencia).

De acuerdo con Husserl, el objetivo de la filosofía es estudiar los contenidos de la conciencia, analizada desde el punto de vista del

sujeto. No obstante, según Husserl, aunque la filosofía debe partir de un estudio de la conciencia, no termina allí. Por el contrario, tiene otro objetivo más ambicioso, que es comprender la "esencia" de las cosas. Entendemos el mundo porque lo transformamos en conceptos, y cada concepto representa una esencia: la esencia del hombre, de la materia, de los unicornios, etc. Estas esencias no pueden ser descubiertas mediante la investigación científica o experimentos, ya que ellos estudian meramente sus *instancias*. Pero las esencias se "revelan a", se "afirman en" la conciencia, desde donde pueden ser captadas por una intuición. El problema consiste en liberar a la mente de toda la basura que impide que esta intuición se exprese. Nuestras mentes están atiborradas y confundidas con el bullicio producido por las creencias sobre cosas contingentes y no esenciales; por lo tanto, sólo podemos abordar las esencias si logramos "poner entre paréntesis" estas creencias y estudiamos lo que permanece como el resultado de un entendimiento interior y puro. El método para "poner entre paréntesis" —descrito también como "reducción fenomenológica"— se discutirá más adelante en otros capítulos.

La fenomenología, al igual que el análisis lingüístico, propone el *significado* como su tema principal. Pero no se trata de la estrecha significación que reside en el lenguaje, sino del significado de la vida misma —el proceso a través del cual nos relacionamos con el mundo y lo hacemos nuestro. Esto explica el atractivo de la fenomenología, especialmente para quienes buscan la respuesta a preguntas morales, estéticas o religiosas. Por otra parte, para sus críticos, la fenomenología nunca ha logrado justificarse a sí misma en forma satisfactoria. En particular, nunca ha podido mostrar cómo un estudio sobre lo que es "dado" a la conciencia puede conducirnos a la esencia de alguna cosa.

Todo lo de (a), (b), (c) y (d) presupone que la filosofía debe ser más profunda y anterior a la ciencia. Es más, desde estas cuatro perspectivas, la filosofía *deja a la ciencia tal como es*. De manera que ninguna teoría científica puede probar o desmentir una teoría filosófica. Para entender por qué esto es así, debemos explorar una importante distinción de la que me ocuparé en otros capítulos.

4. Lo *a priori* y lo empírico

Se dice que la filosofía es una indagación *a priori*, aunque es discutible lo que esto realmente significa. Mientras la ciencia procede a través de experimentos, y prueba todas sus teorías enfrentándolas con la evidencia, la filosofía alcanza sus resultados usando el pensamiento y sin hacer referencias a la experiencia. Como se puede dedu-

cir de nuestra discusión, algo de este tipo tiene que ocurrir, ya que las preguntas filosóficas nacen al *término* de la ciencia. La filosofía pregunta si los métodos empleados en la ciencia son válidos; si la experiencia es una guía apropiada para llegar a la realidad; si el mundo como totalidad es inteligible. Estas preguntas no pueden ser contestadas por la ciencia, la que *presupone* una respuesta positiva. Ninguna experiencia puede sostener la pregunta sobre si realmente la experiencia guía hacia la realidad: ésta es una pregunta que puede ser respondida exclusivamente por el pensamiento. Al llamarla pregunta *a priori,* los filósofos quieren decir que antecede y es prioritaria a la experiencia, y que si es posible contestarla, es sólo a través del pensamiento.

Por lo tanto, los filósofos tratan de justificar la idea de una disciplina *a priori* y de demostrar que el conocimiento *a priori* es posible. De hecho, pensaba Kant, ésta es la principal pregunta de la filosofía.

5. Ramas de la filosofía

La filosofía ha adquirido ciertas ramas reconocidas: no están tan claramente divididas entre sí como pueden parecer, y además se puede pensar que no es posible entender bien las partes aisladas de la filosofía sin tener alguna idea de cómo es en su totalidad. (Ésta es en realidad la principal debilidad de la filosofía anglófila: no es que sea demasiado estrecha o analítica, sino que es demasiado especializada. Cuando alguien puede llamarse a sí mismo filósofo, sin tener *ningún punto de vista* sobre estética, filosofía política, moralidad o religión, algo anda mal en su concepción del tema de la filosofía).

Es útil dividir la filosofía entre pura y aplicada. En la primera de ellas, la filosofía genera sus *propias* preguntas y respuestas. En la segunda, se proyecta hacia el exterior para explorar los fundamentos de disciplinas cuyo tema no controla.

(a) *Filosofía pura.* Generalmente se reconocen cuatro ramas:

(i) Lógica: estudio del razonamiento. ¿Qué formas de argumentación son válidas y por qué? ¿Qué se deduce de qué y qué significa "se deduce de"? ¿Cuáles son las "leyes del pensamiento", o no existen? ¿Cuál es la distinción entre verdad necesaria y contingente? Y así sucesivamente.

(ii) Epistemología: teoría del conocimiento. ¿Qué puedo conocer, y cómo? ¿Proveen conocimiento las percepciones? ¿Qué garantía tengo respecto a los juicios basados en la memoria? ¿Existe el conocimiento del pasado, de las leyes universales, del futuro? ¿Puede el conocimiento llegar más allá de la experiencia? Y así sucesivamente.

(iii) Metafísica: teoría del ser. (El nombre de esta rama deriva de un libro de Aristóteles que, por haber aparecido "después de su *Física*" [*meta ta physika*], dio la denominación a este tema). ¿Qué existe? ¿Qué es la existencia? ¿Existe Dios? ¿Cuáles son las cosas básicas del mundo? ¿Existen las propiedades, así como los individuos que las poseen? Y así sucesivamente. Algunas ramas de la metafísica son tan importantes que se tratan en forma separada —notablemente, la filosofía de la mente.

(iv) Ética y estética: teoría del valor. ¿Hay una verdadera diferencia entre aquellas cosas, acciones y afectos que se consideran buenos y los que se consideran malos o perversos? ¿Se puede justificar la creencia de que debemos hacer lo uno y no lo otro? ¿Qué es la virtud, y por qué debemos cultivarla? ¿Qué es la belleza, y qué nos lleva a buscarla? Y así sucesivamente.

(b) *Filosofía aplicada.* Hay tantas ramas de ella como ocasiones para que se exprese la locura humana. De particular importancia son las siguientes:

(i) Filosofía de la religión. A veces se supone que incluye a la teología, aunque sería más preciso decir que realmente su temática es la *posibilidad* de que haya teología.

(ii) Filosofía de la ciencia: rama de la epistemología (que se preocupa de la validez del método científico), junto con una rama de la metafísica (que se preocupa de estudiar la existencia de las entidades postuladas por la ciencia, muchas de las cuales —por ejemplo, los quanta y los quarks— son metafísicamente muy problemáticas).

(iii) Filosofía del lenguaje, que se preocupa de entender el significado y la comunicación. Esta rama de la temática ha cobrado tal importancia que ahora amenaza con ahogar al resto, ya que muchas de las preguntas filosóficas se pueden replantear como preguntas sobre el significado.

(iv) Filosofía política. Es la rama más antigua de la filosofía aplicada, y el tema de la primera e indiscutible obra maestra de la filosofía occidental, *La República* de Platón.

(v) Ética aplicada. Una rama de creciente importancia y que corresponde a la aplicación del argumento filosófico a problemas morales específicos, por ejemplo, la conducta sexual, la ética en los negocios, el aborto y la eutanasia[1].

Además de estudiar la mayoría de estos temas, es normal estudiar la historia de la filosofía. Pero esto da origen a una interesante pregunta: ¿qué se quiere decir con historia de la filosofía, y por qué tiene importancia? Si la filosofía es realmente el tema "moderno" que yo he supuesto que es, ¿por qué necesita tener su propia historia? ¿Por qué la historia de la filosofía no ha sido sobrepasada, tal como la his-

toria de la ciencia ha sido sobrepasada por su propio éxito? Un físico puede ignorar impunemente toda la historia de su tema, excepto lo más reciente, y no ser menos experto por ello. A la inversa, alguien con una comprensión muy inadecuada de la física (del sistema de la física que se acepta en ese momento como verdadero) puede sin embargo ser un competente historiador del tema, con la capacidad suficiente para explorar y exponer las presunciones y el significado histórico de muchas de las hipótesis ya descartadas. (Por eso la ciencia y la historia de la ciencia son disciplinas académicas separadas).

He aquí una respuesta. Las preguntas filosóficas son fundamentales: por lo tanto, se sitúan en los límites de la comprensión humana. Es difícil saber si las hemos captado. Entonces, para comprenderlas, estudiamos las obras de los grandes pensadores que han luchado con ellas, y cuyo intelecto superior, aun cuando estemos confundidos por creencias anticuadas y conceptos ya desacreditados, nos guía más certeramente al meollo del tema que lo que habríamos logrado guiados sólo por nuestras propias capacidades. Este estudio no sólo nos confronta con las más altas cumbres del pensamiento humano, sino que también nos ayuda a desentrañar nuestros prejuicios y descubrir sus raíces.

6. Historia de la filosofía e historia de las ideas

¿Entonces cuál es la diferencia entre la historia de la filosofía y la historia de las ideas? ¿O no existen diferencias?

La historia de la filosofía se trata como una contribución a la filosofía. Es decir, los filósofos del pasado se estudian debido a su contribución a los problemas del *presente* o a los problemas que pueden *hacerse* presentes. La misma preocupación por la verdad que anima al estudio de la filosofía, configura nuestra concepción de su historia. Para compenetrarse en el pensamiento de los filósofos historiadores es condición previa no considerar "cerrados" los tópicos que ellos discuten. Por ende, el mapa de la historia de la filosofía no es tanto un mapa de influencias y continuidades como un mosaico de figuras que, independientemente de su posición en el orden temporal, pueden comprenderse como si fueran nuestros contemporáneos. La historia de la filosofía se enseña siguiendo una agenda filosófica, y figuras cuya influencia en el campo de las ideas sobrepasa por mucho la influencia de los grandes filósofos (por ejemplo, Rousseau o Schelling) pueden desempeñar un papel relativamente menor en la historia de la filosofía. Un historiador de las ideas puede ser un mal filósofo (malo en el sentido de su capacidad de evaluar la validez de los argumentos o la verdad que encierran sus conclusiones), pero debe ser un buen historiador. Su preocupación debe ser describir y,

si es posible, explicar la influencia de las ideas en la historia, sin que importe su mérito filosófico.

Por eso la historia de la filosofía está tan llena de vacíos. Hay pensadores importantes cuyos problemas ya se resolvieron o fueron presentados en mejor forma por otro autor —por ejemplo, Malebranche o Lotze. Ellos rara vez son encontrados por quienes estudian estos temas. Sin embargo, hay otros que han dado los modelos de expresión para problemas que continúan vigentes —por ejemplo, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant y Hume. De cuando en cuando, un pensador del pasado se redescubre como un gran filósofo, y en ese momento hace la transición desde la historia de las ideas a la historia de la filosofía. Esto ocurrió recientemente con Adam Smith. A veces la senda conduce en el sentido contrario, como es el caso de Lotze. Y hay filósofos (siendo Hegel el principal) que cada diez años se descartan como si hubieran sido meras influencias, sólo para ser "redescubiertos" como grandes filósofos diez años después.

¿Significa esto que no hay progreso en filosofía? Es una creencia tácita de la filosofía "moderna" que el progreso es posible. Hay una verdad que debe ser descubierta, pero se encuentra en los límites de nuestra comprensión. Por eso debemos aferrarnos a los logros filosóficos que sirven como paradigmas para el argumento. Poco a poco se ha iluminado el terreno de la filosofía, y aunque la ignorancia siempre amenaza con envolvernos, no cabe duda que se puede sostener que ahora tenemos un entendimiento mejor que el que tuvo Descartes respecto a los problemas que él mismo descubrió.

CAPÍTULO 2

Escepticismo

La filosofía moderna no empezó exactamente con Descartes, sino más bien con lo que Descartes hizo famoso: la duda sistemática. La posición de Descartes en la historia de la filosofía ciertamente no es igual a la que tiene en la historia de las ideas. En realidad, fue parte de una larga tradición que intentaba llegar a la formulación y respuesta de la pregunta escéptica. (Ver el impresionante estudio de R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*). Esto fue lo que colocó por primera vez a la epistemología en el centro de la filosofía (posición que ahora comienza a perder). El escepticismo se suele presentar en términos del concepto de conocimiento, concepto al que volveré en el Capítulo 22. Pero este concepto, que fue de vital importancia para los griegos, no es el que se necesita para presentar el problema del escepticismo. Para poder apreciar la fuerza de los argumentos del escepticismo, basta hacernos la pregunta: ¿tienen nuestras creencias cotidianas una adecuada base de sustentación? Sin embargo, inmediatamente nos encontramos con un problema de lenguaje, que conviene aclarar de partida.

1. Oración, proposición, afirmación, pensamiento, creencia

Supongamos que digo la oración "El gato está en la alfombra" (que, para abreviar, representaremos por "*p*"). No sólo he proferido la oración "*p*"; he expresado la proposición que *p*, que a su vez es idéntica al *pensamiento* que *p*. La proposición es el significado de la oración. Al expresar esta proposición, yo también podría estar haciendo una *afirmación*: la afirmación que *p*. Sin embargo, no *siempre* que digo la oración hago esta afirmación: no estoy haciendo la afirmación *en este momento*, ya que no estoy diciéndole a usted ni a nadie que el gato *está* en la alfombra, sino que simplemente le estoy presentando la proposición para que usted la considere. (Contraste mi respuesta con su ansiosa pregunta "¿Dónde está el gato?"). Al hacer la afirmación, yo podría estar expresando mi *creencia* que *p*. De manera que tenemos cuatro (y posiblemente cinco) cosas que pueden identificarse a través de *p*: la oración "*p*", la proposición (pensamiento) que *p*, la afirmación que *p* y la creencia que *p*. Éstas corresponden a diferentes cate-

gorías: la oración es un trozo de lenguaje, la proposición es lo que *significa* la oración, la afirmación es lo que se *hace* con ella, y la creencia es un estado mental que la oración *expresa*. Pero todas estas cosas tienen una importante característica en común: pueden ser verdaderas o falsas (tienen un "valor-de-verdad", como lo han llamado los filósofos modernos). Además, se hacen ciertas por las mismas circunstancias: las circunstancias que *p* (de manera que hay otra cosa identificada por "*p*"). Por lo tanto, los argumentos escépticos se pueden expresar en diferentes formas: como argumentos sobre si se justifican las oraciones, proposiciones, afirmaciones y creencias. Para nuestros fines, no necesitamos distinguir entre ellas; aunque la pregunta respecto a qué viene primero (que, en el sentido de definir e identificar a las otras, es "fundamental") es importante en lógica y en la filosofía de la mente.

2. Estructura de un problema escéptico

El escepticismo comienza identificando un conjunto de creencias que constituyen la base de nuestra visión del mundo, y cuya verdad no ponemos en duda. Para este fin, identifica todos los *fundamentos* de esas creencias: no los reales fundamentos que esta o aquella persona pueda tener, sino todos los *posibles* fundamentos. De allí procede a mostrar que esos fundamentos no justifican las creencias que sostienen. La forma más leve de escepticismo sostiene que los fundamentos no *demuestran* de manera concluyente la verdad de las creencias; el escepticismo radical sostiene que los fundamentos no ofrecen *ninguna* razón para creer. El escepticismo radical es el que provee el mayor estímulo para la filosofía, porque, si no encontramos una respuesta para él, no tendríamos motivos para pensar que nuestras creencias habituales son ciertas.

Aquí necesitamos diferenciar entre las creencias. Algunas son lujos epistemológicos, por decirlo así. Podría renunciar a ellas sin perder mi concepción del mundo ni mi lugar dentro de él. Por ejemplo, creer en Dios: para mí podría ser moral y emocionalmente difícil abandonar esta creencia, pero, aunque el escéptico lograra demostrarme que no tengo ningún fundamento concebible para mantener esta creencia, no por ello socavaría mi concepción del mundo. Por ejemplo, yo podría mantener mis creencias científicas, aceptando al mismo tiempo que Dios no existe. Al atacar estos lujos epistemológicos, el escéptico, por el contrario, podría confirmar mis convicciones más habituales.

Pero también hay *necesidades* epistemológicas. La primera es creer que yo habito en un mundo objetivo que es diferente a mí y cuya existencia no depende de mi pensamiento. Si yo abandonara *esta* creencia, todo mi conocimiento científico, y en realidad todos mis juicios de sentido común, también tendrían que ser abandonados.

Encontraría difícil, y quizás imposible, siquiera formular un concepto de lo que soy; tal vez incluso mi capacidad de pensar y hablar racionalmente sería puesta en duda. El argumento de Descartes en *Meditaciones de la Primera Filosofía* se dirige contra este tipo de necesidades epistemológicas. Y es interesante que su propia *respuesta* al escepticismo implique resucitar el creer en Dios, con lo que esta creencia deja de ser el simple lujo que la gente moderna supone que es.

3. El argumento de Descartes

Descartes comienza poniendo en duda sus propias creencias (las de una categoría epistemológicamente "necesaria"). Su procedimiento inicial es demostrar que los fundamentos con que normalmente sostengo mis creencias son compatibles con el hecho de que sean falsas. Yo había tenido *esas* creencias, basadas en *esos* fundamentos, y ahora resulta que ellos están equivocados. ¿Entonces cómo sé que no estoy equivocado ahora? Por ejemplo, la experiencia de los sentidos, que constituye el fundamento normal para mis creencias respecto al mundo físico, es notoriamente susceptible de producir errores. Yo puedo sufrir ilusiones, alucinaciones, aberraciones sensoriales, y todas ellas son indistinguibles de lo que, en otras ocasiones, me podría parecer que son percepciones "verídicas" (es decir, verdaderas). Pero si el fundamento para mi creencia de estar sentado frente a mi escritorio, que se basa en la forma como las cosas parecen ser, resulta ser compatible con el hecho de que yo no esté sentado frente a mi escritorio, el fundamento deja de ser *suficiente*.

Descartes se mueve desde este punto hacia otros dos argumentos más radicales, diseñados para demostrar que mi experiencia es incapaz de ofrecer fundamentos de *cualquier especie*.

(i) El argumento onírico. A menudo, en los sueños, he tenido las experiencias que tengo en mi vida de vigilia. No hay nada lógicamente absurdo en suponer que mis experiencias mientras sueño podrían ser exactamente iguales a las que tengo ahora, meditando sentado frente al fuego. ¿Entonces cómo sé que no estoy soñando? Los sueños no proveen fundamentos para las creencias que se producen en ellos; sin embargo, en principio, podrían manifestar el mismo orden y conexiones que se dan en la experiencia de cuando estoy despierto. Por lo tanto, ¿qué base tengo para confiar en mis experiencias cuando estoy despierto?

Esto podría ser sólo una forma de escepticismo "leve". Alguien podría replicar diciendo que, de hecho, es muy improbable que yo *esté* soñando; porque, aunque yo no pueda *probar* que estoy despierto, tengo muy buenos fundamentos para tener la *creencia* de que estoy despierto. Pero esta contestación no es acertada. Nosotros juzgamos lo

más probable en términos de conexiones a largo plazo. Es probable que el perro no tenga hambre cuando llego a casa, pues como mi mujer generalmente llega antes que yo, ya lo ha alimentado. La posibilidad de que a *q* se le haya dado *p* es algo que sabemos, porque en general tenemos los fundamentos para asociar *q* con *p*. Sin embargo, es posible que yo esté soñando en este momento, por lo que es igualmente posible que–haya soñado en todas las otras ocasiones, y que incluso mis experiencias de haber estado despierto hayan sido sueños. Por eso me resulta imposible establecer las conexiones a largo plazo entre la naturaleza de mi experiencia y el hecho de estar despierto, lo que me permitiría deducir que, frente a determinadas experiencias, lo más probable es que no esté soñando.

Otros filósofos han contestado diciendo que de todas maneras el concepto de soñar tiene que obtener su *sentido* a partir de cómo se contrasta con el hecho de estar despierto. El solo hecho de que sea posible hacer este contraste presupone la existencia de algún criterio confiable. (Ver argumento de Norman Malcolm en *Dreaming*). Sin entrar en detalles técnicos, al menos podemos preguntarnos si la invocación del concepto de soñar que hace Descartes no lo obliga automáticamente a aceptar la idea de que si está soñando ahora, es porque él existe en un mundo donde a veces está despierto. Por otra parte, aunque existiera un criterio para establecer la diferencia entre estar despierto y estar soñando, ¿no podría yo simplemente haber *soñado* que lo había estado aplicando? ¿Y cómo supe que existía ese criterio? Quizás sólo soñé su existencia.

El mismo Descartes consideró que el argumento onírico no era concluyente. Reconoció que, como las ideas de los sueños deben originarse en alguna parte y como no son creadas por él (ya que son involuntarias), está autorizado para suponer que vive en un mundo que tiene el poder de producir esas ideas. Por lo que *algo* tiene que creer respecto a la realidad objetiva. De allí que ahora enfoque su atención al segundo y más poderoso argumento.

(ii) El demonio. Ahora Descartes imagina que su experiencia es exactamente tal como es, excepto que ha sido introducida en él por un demonio, "un genio maléfico", que es lo suficientemente poderoso y perverso como para generar en sus víctimas la continua ilusión de una realidad objetiva. Si esta hipótesis es coherente, podría ser que tal realidad no existiera, que en verdad en el mundo no hubiera otra cosa fuera de mí y del demonio que me engaña. ¿Cómo sé que esta hipótesis no es verdadera?

Habría varias formas de intentar responder esta pregunta. Pero ya no descansando en la diferenciación entre estar soñando y estar despierto; ni en la diferenciación entre percepciones verídicas e ilusorias. Supongamos que *hubiese* una marca que distinguiera a la percepción

verídica, entonces esto nos permitiría diferenciar en forma habitual nuestras experiencias sensoriales verdaderas de las falsas. ¿Pero no podría el demonio fabricar experiencias que tuvieran esa marca? ¿No podría el demonio, para permitirme construir la imagen del mundo que actualmente me convence, dejar que yo hiciera todas las distinciones que ahora empleo para separar razonablemente lo que es verdadero de lo falso, el estar despierto del estar soñando, y lo que es ser respecto a parecer ser —y que, no obstante, toda esta construcción no estuviera más anclada en una realidad objetiva que si yo fuese la única cosa existente?

Alguien podría argumentar que aun así el "demonio" a lo más constituye una *hipótesis*, y por lo tanto, una hipótesis no mejor de lo que podría ser una *explicación rival* sobre mi experiencia. La explicación corriente, en el sentido de que las cosas son lo que parecen porque habito en un mundo objetivo cuya realidad corresponde a lo que yo percibo de él, no sólo es igualmente buena, sino tal vez mejor. De hecho, algunos filósofos, apoyándose en lo que se ha llamado "inferencia hacia la mejor explicación", han sugerido que tenemos bases, y buenas bases, para inferir la verdad a partir de la visión de las cosas que nos da el sentido común, ya que eso constituye la *mejor explicación* de nuestra experiencia. (Gilbert Harman, "The Inference to the Best Explanation": ver Guía de Estudio). Pero aun cuando esos filósofos fueran capaces de explicar lo que significa la "mejor" explicación, todavía sería posible sostener que la existencia de ese demonio es una explicación aun mejor que la que nos entrega el sentido común. En vez de suponer la existencia de un mundo complejo, con una multiplicidad de objetos, cuyas leyes apenas entendemos, la hipótesis del demonio propone que nosotros estamos íntimamente relacionados con un solo objeto (el demonio) y que éste opera de acuerdo con un solo principio (el deseo y la búsqueda del engaño). La hipótesis es más simple e inteligible que la doctrina del sentido común. ¡Tal vez *sea* la mejor explicación!

4. Escepticismo en general

El objetivo de esta discusión es demostrar que pueden aceptarse los fundamentos que sostienen a las creencias de sentido común, aun cuando éstas sean falsas; y que las razones para suponer que nuestras creencias basadas en el sentido común son verdaderas, no son mejores que las que se dan para probar un punto de vista contrario. El demonio vuelve a aparecer con numerosos disfraces, y muchos filósofos han creído que ha sido finalmente embotellado y encerrado haciéndolo inofensivo. Pero siempre se escapa: el objetivo mismo de haberlo inventado fue otorgarle este poder. Su última encarnación se debe a un

argumento de Hilary Putnam (*Reason, Truth and History*, pp. 4-7 [*Razón, Verdad e Historia*]), que sugiere que mi experiencia podría seguir siendo la misma que parece ser, aun cuando yo fuese sólo un "cerebro en un recipiente", a merced de un científico maligno que me estimula con electrodos. (La gente moderna está más contenta con científicos locos que con demonios malignos; pero esto también es obra del diablo: ver Capítulo 30).

Descartes usó la expresión "duda hiperbólica" para describir la posición a que lo llevaron sus argumentos radicales. Más que establecer la duda contrastándola con la certeza, sus argumentos infectan todas las creencias y certezas. Nos dejan sin el contraste entre lo conocido y lo desconocido, del cual parece depender nuestra visión del mundo.

Pero este escepticismo radical no es el único que existe. En cada área de la epistemología hay un escepticismo *local*, que sirve para cuestionar la objetividad de nuestras creencias, sin que al mismo tiempo afecte al resto de nuestros conocimientos. He aquí algunos ejemplos:

(a) Dios. Las creencias respecto a Dios se fundamentan en creencias respecto al mundo (por ejemplo, la idea de que el mundo está en armonía con nuestros deseos). Pero estas creencias respecto al mundo podrían ser ciertas, y sin embargo, Dios podría no existir.

(b) Otras mentes. Las creencias sobre la existencia de otras mentes se fundamentan en creencias respecto a circunstancias de comportamiento y corporales. Pero estas creencias sobre la conducta podrían ser ciertas, aun cuando no existieran otras mentes.

(c) Valores. Las creencias respecto a valores (¿aunque son realmente creencias?) se fundamentan en creencias respecto al mundo. Pero etc...

(d) Entidades "teóricas" en la ciencia (por ejemplo, electrones, fotones, quanta). Las creencias sobre entidades teóricas se fundamentan en creencias sobre entidades observables. Pero etc...

Y así sucesivamente, a través de todo el campo de la epistemología. La posibilidad de escepticismo local es precisamente lo que define un problema epistemológico; y una de las preguntas, que trataremos en el próximo capítulo, es si es necesario responder al escepticismo punto por punto, o si por el contrario, no sería mejor llegar a una solución global de un problema que siempre parece estar asumiendo la misma forma repetitiva.

5. Apariencia y realidad

Una manera de interpretar el escepticismo es a través de la diferenciación entre apariencia y realidad. Los argumentos de Descartes pare-

cen indicar que la realidad del mundo es distinguible de la apariencia del mundo. El problema es cómo derivar la realidad a partir de la apariencia. ¿Se puede hacer?

Muchos filósofos han contestado: sí, se puede hacer, pero siempre que la realidad no esté demasiado *distante* de la apariencia. Además, si lográramos llegar a saber qué queremos decir con "realidad", la realidad *no podría* estar distante. Un buen ejemplo de este tipo de filósofo es Berkeley, cuyo *Tres Diálogos entre Filias y Filonus* debiera ser leído en la primera oportunidad. Berkeley atacó una idea que él asociaba (tal vez erradamente) con Locke. Según esta idea, el mundo está compuesto de "sustancia material" o (más habitualmente) materia, que conocemos a través de la experiencia —es decir, a través de la forma en que se nos presenta. Pero Berkeley sugirió que esta idea lleva a contradicciones. Si la sustancia material es realmente independiente de nosotros, tendría que poseer propiedades independientes de su apariencia. ¿Pero qué propiedades? No tenemos ningún concepto de lo que son las propiedades, excepto a través de las experiencias que las definen —experiencias de color, forma, calor y frío, etc. Por lo tanto, ¿la materia es realmente caliente, cuadrada o verde? ¿Qué base tenemos para decir tal cosa? Sólo el hecho de que la "sustancia material" parece caliente, cuadrada o verde. Decimos que el objeto está caliente porque se siente caliente. Hunda una mano en agua caliente y retírela: al hacerlo, el objeto dejará de parecer caliente. Entonces parece caliente y no caliente. ¿Qué apariencia corresponde a la realidad? Berkeley sugirió que no hay respuesta para esta pregunta. O ambas apariencias son verdaderas —en cuyo caso la idea misma de una sustancia material implica una contradicción— o ninguna de las dos es cierta —en cuyo caso las propiedades no se pueden atribuir a la sustancia material sino sólo a las apariencias que supuestamente la representan. Sea cual sea la solución que adoptemos, la sustancia material deja de ser considerada y la apariencia toma su lugar.

¿Entonces deberíamos decir que la realidad es apariencia? ¿O que se construye a partir de apariencia? ¿O que es "reducible" a apariencia? Para entender estas preguntas, como se han desarrollado desde Berkeley, debemos definir algunas posturas filosóficas comunes.

CAPÍTULO 3

Otros -Ismos

Es más fácil entender la fuerza del escepticismo si se logra captar la extensión y variedad de los esfuerzos que se han hecho para combatirlo. En este capítulo voy a revisar las más importantes respuestas tradicionales al demonio, y con ello desarrollaré una breve historia de la filosofía moderna.

1. Idealismo

El término "idealismo" se usa para designar varias posturas filosóficas. Comenzaré con la de Berkeley.

La preocupación de Berkeley fue demostrar que no existen bases para creer en algo que no sea la existencia de "ideas" y lo que las "percibe" o "concibe". "Ser es ser percibido". Con la palabra "idea", Berkeley quería decir cualquier estado mental, ya sea percepción, pensamiento o sensación —en resumen, cualquier cosa que descubrimos cuando nos miramos "introspectivamente". Sus razonamientos utilizan las técnicas estándar del escepticismo, añadiendo algunas propias dirigidas específicamente a Locke. Él creyó que el resultado de esta reflexión era simplemente que: cada vez que postulamos un mundo de "sustancias materiales", caemos en el error y la confusión. Estamos a salvo sólo cuando hablamos de lo que nos es conocido —es decir, de las ideas que entran a nuestra conciencia y de lo que de ellas se puede inferir correctamente. Además, las personas corrientes entienden esto muy bien y no le dan a sus palabras más significado que las ideas que realmente denotan.

Daría la impresión que Berkeley es invulnerable frente al demonio. No puedo engañarme respecto a mis ideas; y si cuando me refiero al mundo material me limito a ellas, tampoco puedo engañarme respecto a éste. Sin embargo, las cosas no son tan simples. Berkeley concede que si hablo de mesas y sillas no me refiero a ideas aisladas, sino a lo que él llama "colecciones" de ideas —significando, a grandes rasgos, la totalidad de las experiencias que estos conceptos obligan a desplegar. Por supuesto, no se me puede engañar haciéndome creer que *esta* idea, la que tengo en este momento, es otra cosa que lo que parece ser. Pero por error puedo creer que pertenece a cierta "colec-

ción". Además, mis recuerdos de ideas previas pueden ser equivocados. Por lo tanto, la imagen del mundo que tengo en este momento puede ser muy engañosa, y quizás yo no disponga de los medios adecuados para poder alcanzar la *verdadera* imagen. Tal vez carezca de sentido hablar de verdadera imagen. Tal vez *sólo* debiera referirme a mis ideas del momento. Pero, en tal caso, ¿puedo realmente *referirme* a ellas? (Ver Capítulo 5).

Berkeley es único entre los idealistas porque es completamente honrado respecto a lo que intenta decir. De hecho, está argumentando que no existe el mundo físico y que las mentes son lo único que existe —la suya, la mía y la de Dios. (Es porque Dios está siempre presente y "concibiendo" las cosas para que no desaparezcan cuando doy vuelta las espaldas). Esta honradez hizo que Schelling y Hegel lo rotularan de "idealista subjetivo". Berkeley estaba dispuesto a decir candorosamente que todo se "componía" de estados mentales, y a definir estos estados (las "ideas") a través de su aspecto "subjetivo" —es decir, a través de su naturaleza "interna", que es la forma como son "entregadas" a la conciencia. Pero hay otra clase de idealismo, que ha sido llamado (también según Schelling y Hegel) "idealismo objetivo". El idealista objetivo cree que la realidad es en cierto sentido *independiente* de la mente: es objetiva respecto al sujeto que la percibe. Pero también cree que la realidad se "organiza mentalmente": obtiene su carácter a través del proceso por el cual es conocida (el proceso de "conceptualizar"). Desde este punto de vista, es imposible decir que los objetos físicos se "componen" de ideas o de otro tipo de cosas mentales. Más bien, deberíamos decir que los objetos físicos son los *objetos* de estados mentales, y que el proceso mediante el cual se "asientan" en el intelecto que los observa les es otorgado por su naturaleza. Además, los estados mentales no son solamente "subjetivos": no le son "dados" al sujeto en la forma como Berkeley imaginaba. La naturaleza de ellos también se obtiene mediante el proceso que les da la realidad objetiva (y no sólo subjetiva). Los estados mentales se "realizan" en el mundo objetivo, que a su vez se realiza a través del proceso de conocer.

Los detalles de esta postura hegeliana son complejos y distan de ser claros (vuelvo a ellos en el Capítulo 12). Para empeorar aún más las cosas, hay un tercer tipo de idealismo, el idealismo "trascendental" de Kant (que fue la principal inspiración de la filosofía de Hegel). Según Kant, el mundo es independiente de nosotros, pero también se "conforma a" nuestras facultades. Aunque ser es más que parecer, el mundo es como *es* porque así es la forma como *parece* ser. La forma como parece ser es la forma como lo ordenamos, y es como *debemos* ordenarlo para lograr un conocimiento objetivo. También tenemos la idea de un mundo "trascendental" —un mundo no restringido por la

exigencia de tener que conocerlo. Pero *sólo* se trata de una idea, lo que equivale a decir: desconocimiento de una *realidad* trascendental.

La postura de Kant es sumamente sutil —en realidad, tan sutil que no hay comentarista que esté de acuerdo con otro respecto a su interpretación.

2. Verificacionismo

Muchas veces se compara a Berkeley con los "verificacionistas" o "positivistas lógicos". El verificacionismo se originó en Viena en el período entre las dos guerras mundiales. Fue parte de lo que se llamó la "cultura del repudio". Con ella, Europa central se desprendió de su herencia y cometió un suicidio moral. La más ostensible inspiración de esta filosofía fue el *Tractatus* de Wittgenstein, pero también hubo otras fuentes, como el empirismo británico y un profundo respeto por la ciencia y el "método científico", que se consideró un camino seguro hacia el conocimiento. La idea básica es el "principio de la verificación", que sostiene que el significado de una oración se obtiene a través del procedimiento para verificarla (para establecer su verdad). Sólo se puede saber lo que se quiere decir con "*p*" si se sabe determinar si *p* es verdad. Esto implica que muchas de las cosas que estamos dispuestos a decir en realidad no tienen sentido, ya que no existe ni puede existir un procedimiento para establecer su verdad. Por ejemplo, la mayor parte de la metafísica carece de sentido. Esta última es una conclusión entusiastamente acogida por los verificacionistas.

El verificacionismo fue introducido en Gran Bretaña por A.J. Ayer, quien logró su reputación presentando esta filosofía en su obra *Lenguaje, Verdad y Lógica*. Este libro se considera un clásico, y de ser posible debe ser leído, siempre que se lea *rápidamente* y *sin prestarle mucha atención*. Los detalles de los razonamientos son ridículos, pero el plan presenta claramente la motivación del verificacionismo y explica por qué logró ser tan influyente. Constituyó uno de los primeros intentos sistemáticos de reformular los problemas filosóficos como problemas sobre el *significado*, y de proponer la abolición de la filosofía como objetivo de ésta. También dio una respuesta al escepticismo. Si la evidencia para *p* es *q*, y constituye la única evidencia que hay o puede haber, entonces "*p*" *significa q*. Por lo tanto, no hay un espacio entre la evidencia y la conclusión, lo que hace que el problema del escepticismo no pueda producirse. (Aquí está la conexión con Berkeley). Luego, si la única evidencia que tengo para mis afirmaciones sobre los objetos físicos consiste en la verdad de otras afirmaciones sobre la experiencia, eso es lo que *quiero decir* con mis afirmaciones sobre los objetos físicos. Cualquier preocupación que persista sobre el "objeto físico en sí", el ítem que está "más allá" de la experiencia,

carece de sentido: es una invención filosófica, que debería desaparecer si usamos el lenguaje de acuerdo a su propia lógica. Los problemas de la filosofía son creados por la propia filosofía: se resuelven demostrando que en verdad no son problemas.

Los verificacionistas también eran conductistas. Ya que la única evidencia que tengo para mis afirmaciones sobre tu mente son observaciones de tu conducta, eso es lo único que podría querer decir al referirme a tus procesos mentales. ¿Pero qué hay de mi propia mente? Por cierto, cuando digo que tengo un dolor o que estoy pensando, no me refiero a mi *conducta*. ¡Si eso es lo que quería decir, puedo estar equivocado! Ésta es una de las muchas dificultades que ha encontrado el verificacionismo. De hecho, en la actualidad, el verificacionismo se estudia precisamente por estas dificultades. Los verificacionistas, como Berkeley, cometieron el error de ser honestos. Fueron víctimas de su propia ingenuidad, haciendo posible que todo lo que sostuvieron fuera refutado, incluyendo el propio principio de la verificación. Después de todo, ¿cómo podría verificarse el principio? Parece no haber respuesta. Por lo tanto, y de acuerdo con su propia lógica, el principio no significa nada.

Sin embargo, nos queda una herencia del positivismo lógico. Es la idea de que el lenguaje posee una estructura basal sistemática, que no se revela inmediatamente a través de lo que su estructura aparenta ser. Quizás tengamos que *descubrir* lo que queremos decir, analizando nuestro lenguaje y revelando las relaciones lógicas que existen entre nuestras oraciones. Los positivistas tomaron esta idea de Russell. Pero el uso que hicieron de ella, la proyectó hacia todos los ámbitos de la búsqueda filosófica.

3. Reduccionismo

El verificacionismo es también una forma de reduccionismo. Se formula preguntas sobre "entidades problemáticas" —por ejemplo, objetos físicos, mentes— y las contesta reduciendo esos objetos a las evidencias que nos permitan creer en ellos. Se trata aquí del principio de la "navaja de Ockham", cuyo nombre deriva del empirista medieval británico Guillermo de Ockham (que a veces se escribe Occam), quien probablemente nunca se refirió a él. La navaja de Ockham dice que "las entidades nunca deben multiplicarse más allá de lo necesario". Sólo podemos postular la existencia de las cosas que son *indispensables* para explicar nuestra experiencia. Las entidades innecesarias deben ser eliminadas de nuestra visión del mundo o "reducidas" a otras cosas necesarias. Un ejemplo es la sociedad: ¿existe una sociedad (digamos la sociedad británica) por encima y más allá de los individuos que la componen? La Sra. Thatcher ha declarado notoriamente que *no existe*

tal cosa como una sociedad; queriendo decir que una sociedad se compone sólo de individuos. ¿Entonces podemos concluir que no hay *hechos* sobre sociedades aparte de hechos sobre individuos? Y si así fuera, ¿estamos autorizados a sostener que las sociedades no existen? El reduccionista replicaría que *podemos* decir que las sociedades existen, pero siempre que las hayamos "reducido" a sus miembros. Los reduccionistas son ontológicamente parsimoniosos. Sus opositores —incluyendo "idealistas objetivos" como Hegel— proponen una "ontología" más rica. Hegel, por ejemplo, diría que cuando las personas se juntan en una sociedad, de sus acuerdos mutuos nace una nueva *entidad* (la sociedad civil). Y esta entidad cambia la naturaleza de los individuos que la componen. Las personas que están fuera de la sociedad son *otra cosa* que las personas que se han asociado. ¿Entonces cómo podemos decir que una sociedad se compone de individuos no-sociales? Tenemos un nuevo todo orgánico, que no se puede reducir a las células que lo componen, ya que la naturaleza de ellas depende de su participación en este todo.

Los verificacionistas adoptaron una forma particularmente moderna de reduccionismo. Según ellos, cuando las personas dicen que una sociedad se "compone" de individuos, están hablando en forma oblicua. Lo que realmente deberían decir es que "las oraciones sobre la sociedad son equivalentes a otras oraciones sobre individuos", o "las oraciones sobre la sociedad se pueden convertir, sin que pierdan su sentido, en otras oraciones sobre individuos". "Equivalentes" aquí significa *lógicamente* equivalentes (es decir, necesariamente tienen el mismo valor-de-verdad). En otras palabras: las sociedades no se componen de individuos: son "construcciones lógicas" a partir de individuos. La idea de construcción lógica (debida a Russell y a Wittgenstein en su primer período) ha desempeñado desde entonces un importante papel en la filosofía. Por lo tanto, conviene hacer algunos breves comentarios sobre ella.

Con frecuencia uno tiene que referirse al hombre promedio. Pero sólo alguien al borde de la locura filosófica podría afirmar que el hombre promedio *existe*. La razón por la cual no inferimos su existencia es que sabemos que las referencias a él son sólo resúmenes: sumarios convenientes sobre hechos que se refieren a los hombres. Si decimos que el hombre promedio tiene 2,3 hijos, ciertamente no estamos implicando que haya alguien que tenga 2,3 hijos. Sólo estamos diciendo que el número de hijos dividido por el número de hombres, es 2,3. Éste es un ejemplo de lo que los verificacionistas tienen en mente cuando dicen que las oraciones sobre una cosa son *equivalentes* a, o *convertibles* en, oraciones sobre otra cosa. Hay dos formas de expresar esta idea. Podemos hablar de *oraciones* que se refieren a la frase "el hombre promedio", y decir que son convertibles en oraciones sobre los

hombres. O podemos hablar del hombre promedio propiamente tal, y decir que se trata de una construcción lógica que ha sido extraída de los hombres. Aunque ambas formas dicen lo mismo, la primera es sobre palabras, y la segunda sobre una *entidad* putativa a la cual se "refieren" estas palabras. Carnap, cuyo libro *The Logical Construction of the World* llevó al verificacionismo a sus límites, escribe que la primera forma de hablar corresponde al modo "formal", mientras que la segunda, al modo "material". Los problemas filosóficos surgen cuando nos aferramos demasiado al modo material y olvidamos el modo formal de discurso que provee su significado. El problema filosófico podría comenzar con la premisa: "Nos referimos al hombre promedio; *por lo tanto,* el hombre promedio existe". La conversión hacia el modo formal muestra que el problema no tiene sentido.

Los verificacionistas pusieron en otros términos la teoría de Berkeley que sostenía que las mesas y sillas eran colecciones de ideas, diciendo que se trata de *construcciones lógicas* originadas a partir de "datos sensoriales". Los datos sensoriales son lo "dado" a través de la experiencia sensorial.

El término "reduccionismo" a veces se usa en otra forma y contexto, para denotar el intento de liberar al mundo humano de los valores, mitos y supersticiones que supuestamente lo entraban. Por ejemplo, un sexólogo tipo Kinsey puede describir la conducta sexual humana sin referirse a los pensamientos de los participantes, y con esto "reducirla" a una mera función biológica o a una sensación de placer en las partes sexuales. Un marxista puede describir el sistema legal de un país sin referirse a los derechos y deberes que define, reduciéndolo a las relaciones de poder que pone en vigor. Aquí encontramos un uso peculiar de la frase "nada más que". El sexo es "nada más que" la forma como nuestros genes se perpetúan o "nada más que" el placer que se siente en las partes sexuales; la justicia es "nada más que" las exigencias de poder de la clase dominante; la galantería es "nada más que" la forma que hemos inventado para recordarles a las mujeres su estado de siervas. (Ver el argumento de Trasímaco en el libro primero de *La República* de Platón). Este tipo de reduccionismo no sólo alberga una caterva de confusiones filosóficas, sino que es esencialmente anti-filosófico al estar basado en el deseo de simplificar el mundo para favorecer una conclusión que ya se había decidido de antemano. El atractivo de este reduccionismo radica en su capacidad de desencantarnos y, al hacerlo, de disminuirnos. El reduccionista "abre nuestros ojos" a la verdad de nuestra condición. Pero, por supuesto, no se trata de la verdad, se cree verdad sólo porque nos impacta y sobresalta. Aquí hay un desprecio por la verdad y por la experiencia humana que un filósofo debe hacer todo lo posible por sobrepasar. Aun cuando una estrategia genética *explicara* la conducta

sexual humana, eso no nos da derecho a concluir que la cosa explicada es idéntica a, reducible a o "nada más que" la cosa que explica. (Después de todo, una estrategia genética explica nuestra creencia en las matemáticas). Una de las tareas de la filosofía en nuestra época es enseñar a las personas a resistir este tipo de reduccionismo vulgar. Lamentablemente, las universidades modernas destinan gran cantidad de energía a apoyarlo.

4. Empirismo

El empirismo, cuyo nombre deriva de Sexto Empírico (cerca del 200 d.C.), quien postuló sus principios centrales, corresponde a la idea de que todo conocimiento y toda comprensión tienen sus raíces en la experiencia —especialmente en la experiencia que obtenemos a través de los sentidos. La teoría tiene dos partes: primero, la experiencia es la base de nuestro *conocimiento;* segundo, la experiencia es la base de nuestra *comprensión* o *entendimiento* —es decir, de los conceptos que se usan para formular ese conocimiento. Aunque parece bastante evidente que estas dos condiciones deben ir juntas, existen filosofías que tratan de separarlas (por ejemplo, la de Kant). Los empiristas modernos tienden a enfatizar la segunda parte de la teoría, como ocurre típicamente con el verificacionismo (ver más arriba). Ellos sostienen que el significado de lo que pensamos y decimos está dado por las experiencias que lo "verifican" o "fundamentan". Locke tenía una idea similar en mente cuando sostuvo que todas nuestras ideas *derivan* de los sentidos, pero su forma de presentar el problema es poco atractiva para los filósofos modernos, ya que parece implicar que el empirismo es sólo una teoría sobre la *causa* y no sobre el contenido de nuestras "ideas" (o conceptos). (El mismo defecto se puede encontrar en Berkeley y Hume, quienes generalmente se clasifican, junto con Locke, como los más grandes empiristas modernos).

El principio escolástico medieval: "nada hay en los sentidos que no haya estado antes en la mente", aceptado incluso por Santo Tomás de Aquino, expresa una suerte de empirismo. Pero no está claro hasta qué punto Aquino o sus contemporáneos estaban preparados para asumir las consecuencias de este principio. Los filósofos medievales que pueden considerarse verdaderamente empiristas —en especial, Guillermo de Ockham— fueron considerados clara, y peligrosamente, heréticos en su época.

El empirismo tiene un aire de representar al sentido común, pero al compenetrarse en él, se ve que también es claramente iconoclasta, pues implica que toda declaración que afirme poseer conocimiento debe ser sometida a la prueba de la experiencia y, en caso de que falle, debe ser rechazada. Por eso el empirismo pone todo en duda, la auto-

ridad, la tradición y la revelación. ¿Pero qué significa "la prueba de la experiencia"? Hay mucha controversia respecto a este punto. La postura más sofisticada hace referencia al "método científico", alegando que la prueba de la experiencia implica procedimientos experimentales, inducción (ver Capítulo 15) y un sinnúmero de otros artificios intelectuales, cuya autoridad a su vez tendría que ser validada a través de la prueba de la experiencia. (Esto suena a círculo vicioso, pero, como dije, la idea es sofisticada, y por lo tanto, viene acompañada de argumentos que pretenden demostrar que el círculo no es de ninguna manera vicioso).

Para el empirismo, los mayores obstáculos son las matemáticas y la metafísica. Parece que, aunque ciertamente el conocimiento matemático no se basa en la experiencia, no se puede negar su existencia. Tampoco los conceptos matemáticos (números, sumas, etc.) derivan su significado de experiencias que los "fundamenten". El esfuerzo de los empiristas, que han tratado de demostrar que las matemáticas constituyen sólo un problema de definición, ha producido algunos de los más importantes resultados de la filosofía moderna. Una de las respuestas del empirismo respecto a la metafísica es la que dan los verificacionistas, es decir, descartarla como una tontería. Pero esta actitud es demasiado simple. Los mismos empiristas se han visto forzados a producir algunas suposiciones metafísicas, y por lo tanto, tienen la obligación de proveer un procedimiento que permita distinguir lo verdadero de lo falso en esas suposiciones. (Después de todo, ¿no es acaso el mismo empirismo una teoría metafísica?).

Gran parte del razonamiento respecto a la "verdad necesaria" tiene como raíz la reflexión sobre este problema. Si las proposiciones matemáticas y metafísicas son ciertas, tienen que ser necesariamente verdaderas (verdaderas sea cual sea el curso de la experiencia o "el devenir del mundo"). ¿Qué significa eso, cómo puede ser así y —lo más importante para un empirista— cómo podemos saber que es así? Estos temas los discutiré en el Capítulo 13.

5. Racionalismo

Kant fue el primero que diferenció el racionalismo del empirismo. En *Crítica a la Razón Pura*, sostuvo que el empirismo y el racionalismo representan dos opciones y que los filósofos de su época eran atraídos hacia una u otra. (Kant llegó a producir una tercera opción, la propia, que incorpora lo que para él era la verdad de cada una, eliminando al mismo tiempo lo que él consideraba sus errores). El racionalismo se funda en un permanente escepticismo respecto al valor de la experiencia. El racionalista argumenta que la experiencia sólo provee resultados ambiguos y oscuros. En particular, únicamente puede mostrar la

apariencia de las cosas, y guarda silencio en cuanto a la realidad. Por lo tanto, la experiencia no entrega elementos para basar el *conocimiento*. Si sabemos algo es porque podemos obtener certeza, y ésta se alcanza sólo a través de la reflexión racional, basada en principios autoevidentes. Por ende, el verdadero conocimiento es el conocimiento *a priori* —conocimiento cuya justificación puede obtenerse sólo mediante el razonamiento.

El racionalismo lleva casi inexorablemente a la conclusión de que la razón es superior a los sentidos cada vez que compite con ellos (y también lleva a la igualmente importante conclusión de que la razón es la que *decide* si está o no en competencia con los sentidos). A su vez, esto conduce a una reformulación de las diferencias entre apariencia y realidad. *Todas* las creencias derivadas de la experiencia, sean "ilusiones", fantasías o resultados científicos fundamentados, constituyen creencias sobre las apariencias. Sólo la razón sabe lo que es *verdaderamente* real.

El racionalismo tiene una larga tradición. Es por lo menos tan antiguo como Platón, quien es considerado el paradigma de esta filosofía. En la época moderna, el racionalismo incluye a (según la tipología estándar) Descartes, Leibniz, Spinoza y, con toda probabilidad, a Hegel. Sin embargo, hay que tener cuidado con dar demasiada importancia a una etiqueta que fue inventada por un filósofo, más aún, un filósofo (Kant) con una mentalidad excesivamente sistematizadora. A los comentaristas modernos les gusta recalcar los aspectos "empiristas" de Descartes y Leibniz (incluso el lado empirista de Spinoza), que fueron poderosos pensadores *científicos*, cuya filosofía se origina, en parte, en el intento de explicar el mundo como lo veían. No obstante, y por razones de conveniencia, generalmente se acepta la división entre empiristas y racionalistas.

Un problema que el racionalista tiene que enfrentar, paralelo a los problemas que se le presentaron al empirista, es cómo explicar las verdades *contingentes* —verdades que "pudieran haber sido diferentes". Las conclusiones de la reflexión racional siempre tienen un aire de necesidad. Sólo pueden ser probadas si se demuestra que corresponden a la forma como *necesariamente tienen* que ser las cosas, tal como ocurre en matemática. Si lo verdaderamente real sólo se llega a conocer a través del razonamiento, ¿es posible que haya verdades contingentes respecto a la realidad? Sólo Spinoza se atrevió a contestar categóricamente que "no".

6. Realismo

En las últimas décadas, y por complicadas razones históricas de las cuales no necesitamos preocuparnos aquí, este "ismo" ha cobrado una

importancia particular. En forma aproximada, uno es "realista" respecto a x si piensa que x existe independientemente de nuestros pensamientos sobre él, de nuestra experiencia sobre él, etc. En este sentido, la mayoría de las personas son realistas en cuanto a las mesas y sillas, pero no en cuanto a los personajes de los mitos y la ficción. El verificacionismo se puede considerar como un permanente *anti*-realismo, y el término "anti-realismo" se ha generalizado recientemente para cubrir muchas teorías, entre las cuales el verificacionismo es un caso especial. Hace un tiempo, los filósofos hubieran contrastado (como Kant) el realismo con el *idealismo*; pero más recientemente, las dudas sobre si es posible clasificar al "verificacionismo" como una forma de idealismo, han llevado al uso del término anti-realismo, que es más amplio.

Este tema se ha vuelto extremadamente complejo, ya que el término "realismo" se usa ahora para describir una postura general respecto a la teoría del significado. Volveré a esto en el Capítulo 19, una vez que podamos explorar algunas de las posturas más sutiles que existen entre el realismo y el idealismo, para las cuales el término "anti-realismo" es sólo una de las posibilidades.

7. Relativismo

Aquellos que se impacientan con el peso del argumento escéptico suelen adoptar el relativismo porque les da la impresión de que con ello zanjan la discusión y se les devuelve la soberanía sobre sus pequeñas opiniones. El relativismo dice que no hay verdades objetivas, ya que todas las verdades son "relativas". Cuando se razona sobre problemas morales, el relativismo se convierte en el primer refugio del bribón. "Esa es su opinión", dice el relativista, "y bienvenido a ella. Pero mi opinión es otra y *yo* tengo derecho a la *mía*. Las opiniones sólo tienen la autoridad del punto de vista con el cual se llegó a ellas. Tengo tanto derecho a creer que el adulterio es aceptable como usted a creer que es malo. Fuera de las opiniones que tenemos sobre ellos, no existen ni el bien ni el mal como tales".

El relativismo implica aceptar cierta forma de escepticismo. Ha ganado un asidero no sólo en el campo de la moral sino también en el de la filosofía de la ciencia. El libro *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, de Thomas Kuhn, pretende mostrar que el pensamiento científico siempre implica ajustarse a un "paradigma" teórico, que es injustificado debido a que define los términos del debate. Bajo la influencia de esta idea, el relativismo gozó de una enorme popularidad durante los años 70.

Pero el debate es mucho más antiguo que Kuhn. En realidad, se remonta a Platón, en cuyo *Teeteto* hay una sólida respuesta al relati-

vismo de Protágoras. Pregunta Platón: ¿cómo podría un relativista, sin introducir la noción de verdad objetiva, explicar el expertizaje, la enseñanza, la discusión y el debate? Platón no define expertizaje, pero pregunta "¿qué *piensan* las personas sobre el expertizaje?" (170ab). La respuesta es que ellas creen que algunas personas saben y otras son ignorantes y que los ignorantes hacen juicios falsos. Pero Protágoras sostiene que no puede haber juicios falsos. Entonces, o las personas tienen razón en pensar que hay juicios falsos, en cuyo caso se refuta a Protágoras, o están equivocadas, en cuyo caso también se refuta a Protágoras, ya que su juicio es un ejemplo de un juicio falso.

El relativista podría contestar que el razonamiento *supone* lo que está en juego, es decir, el concepto de verdad absoluta. Quizás sea cierto *para mí* el que haya juicios falsos, pero de esto no se deduce que sea cierto *para Protágoras*. Pero entonces Platón nos dice que si el relativismo es cierto sólo para el *relativista*, la objetividad de nuestras creencias deja de estar amenazada. Además, al afirmar que el relativismo es cierto para *él*, el relativista afirma que es cierto para él en forma absoluta. Por lo tanto, está sujeto a la verdad absoluta por la práctica misma de una afirmación, que tiene como meta la verdad absoluta.

Pero la discusión no ha terminado. Hay dos cosas seguras: el relativismo *vulgar* no tiene esperanzas de sobrevivir fuera de la mente de bellacos ignorantes; y el relativismo *sofisticado* tiene que ser tan sofisticado que apenas merece tener ese nombre.

CAPÍTULO 4

Sí Mismo (*Self*), Mente y Cuerpo

Volvamos a las *Meditaciones* de Descartes, y en especial a la segunda Meditación, donde Descartes aventura su primera respuesta a la duda hiperbólica. Se recordará que Descartes tenía numerosos argumentos, dos de los cuales en particular parecían convencerlo de que no podía confiar en la evidencia de los sentidos. Descartes respondió a estos argumentos con una pregunta: ¿de qué puedo estar seguro? O, en otras palabras: ¿hay algo de lo cual no puedo dudar? Y si existe tal cosa, entonces ella, y ella sola, puede proveer las bases para el conocimiento.

La respuesta de Descartes a esta pregunta se conoce como el "*cogito*", término que proviene de una descripción anterior de este razonamiento, que se resume con las palabras "*cogito ergo sum*": Pienso, luego soy. (Ver *Discurso del Método.* La formulación es en realidad de Jean de Silhon, amigo de Descartes). Sin embargo, esto no es lo que dice Descartes en las *Meditaciones.* En ellas dice más bien que la proposición "Yo soy, yo existo" es necesariamente cierta cada vez que la pronuncio "o la afirmo introspectivamente".

La frase "necesariamente cierta" se debe leer cuidadosamente. Después de todo, la proposición de que yo existo *no* es necesariamente cierta. Lo necesariamente cierto es otra proposición —es decir, que si yo pienso, luego existo. (Sin embargo, la necesidad de esto no es diferente de la necesidad de "Si yo como, luego existo"; de aquí lo inadecuado de la formulación inicial del razonamiento de Descartes). Es importante reconocer que las proposiciones que Descartes propone como inmunes de duda incluyen proposiciones como "Yo soy", que son sólo *contingentemente* ciertas. Contrario a una verdad matemática, esta proposición podría ser falsa. Siendo contingente, promete ofrecer fundamentos para una teoría sobre el mundo como *ocurre que es.* Yo sé que el mundo me contiene; podría no hacerlo, pero lo hace. Por lo tanto, éste será el punto de partida de mi teoría sobre lo que el mundo realmente contiene.

¿Tiene razón Descartes al pensar que "Yo existo" constituye algo inmune a la duda? El consenso moderno es que la verdad de esta oración está garantizada por la regla de que "yo" se refiere al hablante. La proposición de que yo existo puede ser expresada (ya sea en forma

hablada o con el pensamiento) sólo por alguien que con ella se esté refiriendo a sí mismo. Por lo tanto, la forma exitosa de enunciar la proposición presupone la existencia de la persona que la está enunciando. La proposición no puede producirse sin ser cierta. De manera que Descartes tenía razón.

¿Pero qué se deduce? Descartes sabía que no podía seguir elaborando sobre la proposición de que él existía: decir que algo existe sin poder decir *qué* existe, es decir nada. Si quiero proponer una teoría respecto al mundo que me contiene, necesito saber qué clase de cosa soy. Descartes analiza, una por una, varias proposiciones *sobre sí mismo*: que él es un animal racional, que tiene manos, cara y brazos, que tiene un cuerpo que puede mover a voluntad, etc.). Pero llegó al convencimiento de que todas estas cosas eran susceptibles de duda. El demonio podía engañarlo haciéndole creer que tenía brazos, cara y cuerpo. Lo mismo es cierto de cualquier atributo físico —de cualquier cosa que "corresponde a la naturaleza del cuerpo". Sólo al explorar el alma empezamos a encontrar un refugio del demonio. A pesar de todas las dudas respecto a las proposiciones que se refieren a mi cuerpo, no puedo dudar del hecho de estar pensando:

> ¿Qué decir sobre el pensamiento? Allí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece; es la única cosa que no se puede separar de mí. Yo soy, yo existo, eso es seguro. ¿Pero cuándo? Sólo mientras pienso; porque existe la posibilidad de que si dejo de pensar, podría dejar de existir.

Descartes termina por concluir que él es una cosa pensante, en otras palabras, "una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, desea, rechaza, y que también imagina y siente".

Esta oración muestra que Descartes usa el término "pensamiento" para cubrir una gran cantidad de cosas. De hecho, el pensamiento incluye cualquier *estado mental actual del sujeto*. En relación a todos esos estados, yo soy inmune al error y el demonio no puede engañarme. Esto es cierto no sólo de los estados mentales "intelectuales", sino también de la percepción sensorial. Como dice Descartes:

> Yo soy el mismo que siente, es decir, que percibe ciertas cosas por los órganos de los sentidos, ya que en verdad veo la luz, oigo los ruidos, siento el calor. Pero se dirá que estos fenómenos son falsos y que estoy soñando. Dejemos que así sea; de todas maneras, al menos es cierto que me parece que veo la luz, oigo los ruidos y siento el calor. Eso no puede ser falso; en propiedad, es lo que en mí se llama sentir (*sentire*): y usando su sentido preciso, no es otra cosa que pensar.

El razonamiento de Descartes implica un paso más allá de lo que fue la inicial inmunidad respecto a la duda sobre el "Yo existo". La regla de que "yo" se refiere al hablante no garantiza la verdad de todas las proposiciones que implican al "yo". Considérese "Yo camino". Yo podría decir y pensar esto aunque no sea cierto (porque estoy soñando). Ni siquiera puedo autovalidar la oración "Yo estoy hablando". Pues aunque esta proposición es (necesariamente) cierta cada vez que se enuncia en voz alta, yo podría estar equivocado en mi creencia de que la estoy diciendo en esa forma (en oposición a pensarla o soñarla). Sólo el lenguaje *interno* (es decir, el pensamiento) me entrega la completa inmunidad respecto a la duda que Descartes está buscando. Pareciera que *todo* lo que puede describirse como pensamiento (todos los estados mentales del momento) es inmune a la duda.

Puedo dudar de estar hablando, pero no de estar pensando. Tampoco puedo dudar de tener un dolor o cierta experiencia visual, de querer irme a casa, etc. Parece que hubiese alguna cosa en mis estados mentales del momento que los coloca más allá de la duda. En cambio, se pueden tener dudas sobre las proposiciones respecto a mis estados corporales: caminar, hablar, pesar 70 kilos, etc. Esta idea lleva a otra: la "inmunidad frente al error" de mis creencias acerca de mi mente, contrastada con la naturaleza susceptible al error de mis creencias respecto al mundo físico, se debe a una diferencia fundamental entre lo mental y lo físico, una "separación ontológica". Mis estados mentales son más verdaderamente *parte* de mí que mis estados físicos, y por eso los pongo en esta relación privilegiada, la cual garantiza mi pretensión de tener acceso al conocimiento.

En la sexta Meditación, Descartes va aún más allá tratando de establecer la "verdadera diferencia" entre alma y cuerpo. Su razonamiento es aproximadamente así: puedo dudar de todas las proposiciones respecto a mi cuerpo, pero no puedo dudar de las proposiciones respecto a mi alma (es decir, mis estados mentales del momento). En particular, no puedo dudar de ser una cosa pensante. Si algo en mí es cierto, *esto* es cierto. Pero ya que puedo concebir la falsedad de todas las proposiciones respecto a mi cuerpo (incluyendo la proposición de que tengo un cuerpo) en tanto soy incapaz de concebir la falsedad de la proposición de ser una cosa pensante, mientras yo exista, lo primero puede ser falso y lo segundo tiene que ser verdadero. De esto parece concluirse que yo soy *esencialmente* una cosa pensante (un alma), pero sólo *por accidente* (o contingencia) un cuerpo. Además, no parece haber nada errado en la hipótesis que sostiene que el alma puede existir sin el cuerpo.

El razonamiento sobre la "verdadera diferencia" es profundo y engañoso. (Para un excelente análisis, ver Bernard Williams, *Descartes: El Proyecto de la Investigación Pura*). Menciono aquí este aspecto para

señalar la dirección a que apunta el pensamiento de Descartes: hacia lo que ahora se llama teoría "cartesiana" de la mente. Según esta idea, la mente es una entidad (o "sustancia") no-física, que es transparente a su propia conciencia y que está conectada sólo en forma contingente con el mundo de los objetos físicos. Cada sujeto (cada "yo") es idéntico a esa mente, sobre la cual ejerce una especie de soberanía epistemológica. Por lo tanto, la relación entre mente y cuerpo es problemática. (Por ejemplo, ¿qué hace que mi cuerpo sea *mi* cuerpo?).

Descartes no presentó la teoría exactamente en estos términos. En particular, no usó las palabras "mentales" y "físicos". Para él, todos los estados mentales eran formas de "pensamiento" (también usó la palabra "idea" para referirse indistintamente a percepciones, pensamientos, deseos y sensaciones). Asimismo, todos los estados físicos eran modos de "extensión" (lo que corresponde a nuestra idea de "materia en el espacio"). Descartes concluye la segunda Meditación con un famoso razonamiento (sobre un trozo de cera)[1] diseñado para demostrar: primero, que la extensión es la *esencia* de los objetos (físicos) corrientes (tal como más adelante sostuvo que el pensamiento es la esencia del alma), y segundo, que este hecho se puede saber a través de la reflexión racional, pero no a través de la observación empírica. (Por lo tanto, este razonamiento autoriza afirmar que Descartes fue un racionalista).

Enfoques cartesianos de la mente

El razonamiento de Descartes fue diseñado para contrarrestar la marea del escepticismo. Pero su influencia no se restringe a ese campo. Históricamente, ha sido más importante la teoría cartesiana de la mente, que se desprende del razonamiento anti-escéptico. Esta teoría ha sido adoptada en una u otra forma por los empiristas, racionalistas y fenomenólogos. Vale la pena revisar lo que han hecho de ella cada una de estas escuelas.

A. Empirismo

El empirismo clásico sostiene las siguientes posturas:

(i) Todas las pretensiones de conocimiento se basan en el conocimiento de la experiencia: la experiencia es la "base" del conocimiento.

(ii) La experiencia puede otorgar esta base sólo si mis creencias sobre mis experiencias del momento son inmunes al error. (Si no fuera así, ellas también necesitarían tener una base).

(iii) Pero mi experiencia sí provee una base, ya que el ámbito de la experiencia se "aparta" del mundo físico: es un ámbito de "acceso privilegiado", donde yo (y sólo yo) soy soberano. Tus creencias sobre

mi mente jamás serán tan sólidas como las mías, pues las mías no requieren otra base. Se forman a sí mismas.

Mientras esta secuencia de pensamientos no conduce de modo inexorable a la teoría cartesiana de la mente, sin duda ha persuadido a Locke, Berkeley y otros a adoptar esa teoría y así quedar clavados, como Descartes, con un problema concerniente a la relación entre mente y cuerpo. El problema es especialmente agudo para un empirista. ¿Por qué no es extraño que mi conocimiento del mundo físico deba basarse en mi conocimiento de algo que ni siquiera es parte de él? De allí deriva el idealismo de Berkeley.

B. Racionalismo

Descartes derivó la "verdadera diferencia" a partir de consideraciones racionalistas relativas a la esencia del alma y el cuerpo, tal como son comprendidos por la razón. Los filósofos que siguieron a Descartes tomaron muy en serio la división cartesiana del mundo entre pensamiento (el atributo del alma) y extensión (el atributo del cuerpo). Aun cuando no aceptaban los detalles de su teoría de la mente, la gran "separación ontológica" entre pensamiento y extensión sobrevivió en sus filosofías. Spinoza trató de cerrar esta separación, convirtiendo el pensamiento y la extensión en atributos de una sola "sustancia". Pero aun en Spinoza persiste la idea de que el pensamiento está fundamentalmente "separado del" mundo físico y debe ser estudiado en sus propios términos. También en Leibniz sobrevive la teoría cartesiana en forma vestigial; para él, las almas de hecho tienen una realidad más fundamental que los cuerpos.

Al igual que Descartes, los racionalistas no tenían dificultad para aceptar la idea de que el alma puede sobrevivir al cuerpo. La mayoría de ellos también sostenía que el alma carece de características espaciales —que existe en "ninguna parte". Tanto los racionalistas como los empiristas tendían a seguir a Descartes al usar una palabra, "idea", que englobaba a los objetos de todos los estados mentales. Para el racionalista, el paradigma de una idea es un concepto; para el empirista, el paradigma es una experiencia sensorial. (Hume avanzó algo al diferenciar estas dos cosas, llamando a la primera, idea, y a la segunda, impresión. Pero luego malogró este acierto al describir las ideas como impresiones borrosas). En general, al comienzo de la filosofía moderna, las teorías de la mente se vieron dificultadas por su incapacidad para distinguir en forma sistemática los diferentes tipos de objetos mentales.

C. Fenomenología

La más reciente resurrección del enfoque cartesiano de la mente —la fenomenología— evita la mencionada dificultad. La fenomenología

nació del deseo de analizar lo "dado" en toda su complejidad. Su principal fundador, Edmund Husserl, la describió en sus *Meditaciones Cartesianas* como una "egología" *a priori* —un estudio *a priori* del ego. Husserl sostuvo que el estudio de la mente debía comenzar tal como lo había hecho Descartes, es decir, dudando de todo lo que no podía ser probado. Para esto había que "poner entre paréntesis", o sea, excluir, todo lo que no puede entregarse como estado de conciencia. Por ejemplo, supongamos que estoy enojado porque alguien escribió consignas políticas en el pizarrón. Mi *enojo* no tiene que ver con el hecho de que las consignas estén realmente en la pizarra. Podría ocurrir que yo, en una crisis de paranoia, esté viendo cosas que no existen. Por lo tanto, las consignas deben "ponerse entre paréntesis", como algo ajeno al estado mental del sujeto. Éste es el método de "reducción" fenomenológica, que lleva al contenido mental puro y a la "esencia" que éste contiene. Durante la reducción, todo el mundo físico se pone entre paréntesis, dejando sólo un remanente cartesiano, un sujeto "separado del" mundo en el cual medita.

Pero Husserl no se detiene aquí. Nos dice que este sujeto que medita es sólo un "sí mismo (*self*) empírico", parte del equipo cotidiano del mundo. También se debe poner entre paréntesis, ya que no es un objeto de la conciencia. La reducción fenomenológica elimina incluso al pensador, dejando sólo una conciencia pura, que Husserl denomina "ego trascendental". Es difícil determinar el status de este ego trascendental. Pero no cabe duda que este método condujo a Husserl a una visión de la mente que en gran medida es cartesiana: sea lo que sea la mente, sólo se conoce a través de una revelación "interior"; además, es dudoso que tenga sentido describir el sí mismo (sea "empírico" o "trascendental") como algo que forma parte de la realidad física.

En realidad, Kant fue quien introdujo la diferenciación entre sí mismo "empírico" y "trascendental". Cabe señalar que él usó esta distinción para sembrar dudas no sólo sobre la teoría cartesiana de la mente, sino también sobre la idea de que existe un ámbito de revelación "interior", a partir del cual se puede llegar al conocimiento de las esencias. Kant sostiene que el mismo proceso que nos induce a refugiarnos en el ámbito interior, nos priva de todos los objetos del conocimiento y a la larga nos deja con las manos vacías, invulnerables a la duda precisamente porque no queda nada que sea susceptible a la duda.

> La única base de la psicología es el simple y de por sí perfectamente insatisfactorio *yo*, que ni siquiera puede llamarse una conceptualización, sino sólo una conciencia que acompaña a todas las conceptualizaciones. Pero lo único que nos entrega de

> ese yo, él o ello, el que o el cual piensa, es un tema trascendental de pensamiento = x, al que sólo podemos reconocer a través de sus pensamientos respecto a sus predicados, y fuera de estos predicados, no podemos conceptualizar estos pensamientos.

Este pasaje (tomado de la segunda edición de *Crítica a la Razón Pura*, B404) es parte de una larga discusión en contra de la teoría cartesiana, y que se anticipa al razonamiento que analizaré en el próximo capítulo. Uno de los aspectos más exasperantes de Husserl es que, a pesar de saquear el lenguaje de Kant, no logra captar muchos de sus razonamientos.

Aunque nuestra reducción "ponga entre paréntesis" al mundo, siempre permanece la *referencia* al mundo. Yo no puedo describir mi enojo y distinguirlo de otros estados mentales, si dejo de mencionar que es un enojo acerca de odiosas consignas políticas. El "acerca de" es algo intrínseco al estado mental. Mi enojo contiene, por decirlo así, un hoyo en "forma de consigna", el que debe taparse usando una entidad del mundo que sea apropiada para que la emoción esté "bien fundamentada". Esta faceta del "acerca de" es característica de muchos (y según algunos fenomenólogos, de todos) nuestros estados mentales. Esta faceta generalmente se denomina "intencionalidad" (del latín *intendere*, apuntar a). (Es probable que este término técnico haya sido inventado por Husserl; su maestro, Brentano, había escrito sobre "inexistencia intencional", frase tomada de los escolásticos medievales). Además de su intencionalidad, un estado mental puede ser analizado en base a las partes que lo componen y sus "momentos" no-separables, como su intensidad. Otros fenomenólogos distinguen los estados mentales en términos de su relación con el tiempo (algunos estados se pueden ubicar en forma precisa en el tiempo, pero otros no); si "dependen de la voluntad" (me pueden ordenar que imagine algo, pero no que lo crea); etc. Todas estas interesantes ideas llevaron a los fenomenólogos a intentar dividir el ámbito de la mente en formas que englobaran a todas las especies que lo habitan. Sin embargo, los resultados se obtienen gracias a un estudio del caso en "primera persona": la forma que adopta la mente frente a la conciencia. De allí que la fenomenología tienda inevitablemente a aceptar la distinción cartesiana entre mental y físico, interior y exterior, lo que es verdadera y esencialmente *yo mismo*, y aquello que está situado en mi entorno (si es que entorno es la palabra correcta).

Conciencia y autoconciencia

Para Descartes, la duda termina con el estudio de la "primera persona": el sujeto mismo de la duda. Sin embargo, durante la argumentación, la primera persona ha tomado un carácter especial. No sólo es consciente, sino autoconsciente. Es capaz de usar la palabra "yo" para describir su propia condición y diferenciarse de las cosas que él no es. Esta distinción entre el sí mismo y otro se inserta en la base de su visión del mundo, cuando trata de contestar la pregunta escéptica. Esto podría significar que la teoría cartesiana no es una teoría de la mente como habitualmente la entendemos, sino una teoría de la mente autoconsciente.

No todas las mentes son autoconscientes. Por ejemplo, normalmente se acepta que los animales tienen mente, por muy rudimentaria que sea. Al menos tienen *estados* mentales. Por ejemplo, ven, desean e incluso piensan cosas. Un perro puede pensar que hay un gato en el jardín, oler una rata, ver a su amo, oír los ladridos del perro del vecino, querer su comida, temer al cartero, etc. Sin embargo, en ninguna de estas circunstancias distingue entre el sí mismo y otro. Ciertamente, nunca se ve a sí mismo como *el mismo* sujeto de estos estados mentales. Entonces, ¿cuál es la razón para decir que tiene estos estados? Ni él, ni nadie más, parecería tener el "acceso privilegiado" a ellos —la inmunidad al error— en que se basa la teoría cartesiana de la conciencia. Es cierto que el perro no comete errores respecto a sus estados mentales, pero esto se debe a que no emite juicios sobre ellos. Podríamos decir que ellos *son* sus juicios.

Según Descartes, los animales *no* tienen mente. Son una peculiar forma de máquina viviente, como nosotros en muchos aspectos, pero sin aquella cosa crucial —el alma— que nos distingue entre las obras de la naturaleza. La mayoría de los individuos encuentra que esto es imposible de probar; pero la mayoría también considera difícil probar que los animales *sí* tienen mente, ya que siguen atados instintivamente a la idea cartesiana de que la mente es en esencia el sí mismo, que se revela a sí mismo en el acto de introspección. Por otra parte, también siguen atados a la idea de que la mente no está "separada del" mundo físico, sino que es un componente real y activo de él. Después de todo, ¿por qué atribuimos estados mentales a los animales? ¿Será porque es una muy buena forma de explicar su conducta? ¿Y cómo podrían los estados mentales explicar la conducta si no fueran la causa de ella? La causalidad, como normalmente se entiende, es una relación entre cosas físicas. Por lo tanto, ¿deberíamos concluir que la mente es física? El problema se agudiza cuando consideramos el caso del ser humano, pues aquí también se usan los estados mentales para explicar la conducta. ("Él la mató por celos", "Ella sonrió porque estaba

feliz de verlo", etc.). Una de las mayores dificultades que enfrenta el cartesiano es la de reconciliar la teoría de la mente como una entidad no-física —revelada sólo a través de la introspección— con la idea de que la mente actúa sobre, y es afectada por, el mundo físico.

El inconsciente

Cabría preguntarse si es posible reconciliar la teoría cartesiana con la psicología freudiana y con las numerosas teorías filosóficas y psicológicas que postulan la existencia de un componente inconsciente de la mente humana. Para Descartes, hablar de un pensamiento inconsciente es algo cercano a la tontería. Leibniz fue más flexible, argumentando que gran parte de la actividad mental escapa al control de la autoconciencia (que él llamó "apercepción"), ya que ocurre en forma demasiado rápida o es demasiado pequeña para ser percibida. Por otra parte, autores más recientes se inclinan hacia la existencia de un "inconsciente" que se esconde en forma más profunda que lo que se pensaba hasta este momento: algo que, más que situarse fuera del alcance de la autoconciencia, es completamente no-consciente.

Si se piensa que la mente es una cosa física —por ejemplo, el cerebro—, seguramente estaríamos dispuestos a aceptar que tiene estados inconscientes: estados físicos que simplemente nunca llegan a ser percibidos por la mente, tal como la presencia de una bacteria en la circulación sanguínea. Pero no es eso lo que la gente piensa cuando se refiere al inconsciente. Piensa que se trata de un estado que aparece en mi mente tal como aparece una creencia, un deseo o una percepción, pero que, a diferencia de éstos, *no es un objeto de la conciencia*. Habría sido difícil para Descartes aceptar este punto de vista después de haber sostenido que los estados mentales sólo eran ideas (objetos de la conciencia) y pensamientos conscientes. Pero quizás su postulado sólo corresponde a *una* forma de caracterizar lo mental. Tal vez hay otras formas que podrían no implicar un conocimiento de todos los estados mentales por el sujeto que los está experimentando.

Desde luego, si reconocemos la existencia de estados mentales inconscientes, también tenemos que reconocer la realidad de la *conciencia*. Y de hecho, como ese criterio define mi visión del mundo, queda abierta la posibilidad para que Descartes sostenga que, al dar una explicación de la conciencia, ha descrito lo que yo soy en esencia. Su argumento era que el sí mismo y la mente son una sola cosa y que, por lo tanto, todos los estados mentales son, por definición, conscientes. Es perfectamente legítimo referirse al inconsciente, pero siempre que éste se conciba como un estado no-mental o pre-mental; como una entidad física que, en ciertas condiciones y a través de ser

una causa de estados mentales, puede introducirse en la conciencia. Pero esto carece de interés filosófico.

Sin embargo, el asunto no es tan simple. ¿Qué es este "sí mismo" en el cual se asienta la conciencia? ¿Es alguna vez el objeto de la conciencia? ¿O, como sostenía Husserl, es un sujeto puro, un ego trascendental? Y si nunca lo podemos observar (ya que existe sólo como observador, y nunca como observado), ¿por qué estamos tan seguros de que no puede tener estados inconscientes? Estas vertiginosas preguntas quizás parezcan imposibles de contestar (y, de hecho, Hume se inclinaba a decir que el sí mismo, como todos los acertijos que de él se derivan, son una especie de ilusión). Sin embargo, algunos las han considerado el punto de partida de la filosofía. Fichte, por ejemplo, sostenía que no puede haber conocimiento a menos que el sí mismo se conozca a sí mismo como objeto. Pero al hacerlo, el sí mismo se transforma en un objeto tan ajeno a sí mismo: por lo tanto, el sí mismo que llega a conocerse es un "no-sí mismo". De estos comienzos tan paradójicos, Fichte derivó un sistema metafísico que supuestamente podía abarcar y justificar todas las posibilidades de conocimiento.

No obstante, más que hablar del "sí mismo" y del "sujeto", deberíamos observar la idea central del *cogito* de Descartes, que puede expresarse sin referencia alguna al concepto de conciencia.

Inmunidades frente al error

Considere las siguientes proposiciones:

1) Yo existo.
2) Yo pienso.
3) Yo estoy soñando.
4) Yo estoy sufriendo un dolor.
5) Yo quiero beber.
6) Yo mido 1,70.
7) Yo tengo un cuerpo.
8) Yo soy idéntico a Roger Scruton.

Puedo dudar de algunas, de otras no. ¿Cuál de ellas es inmune a la duda, y por qué? ¿Y la inmunidad a la duda es lo mismo que la inmunidad al error?

Según Descartes, la primera proposición es inmune a la duda porque el simple acto de que yo lo esté pensando, es base suficiente para decir que es verdad; además, puedo saber que esto es así. Lo mismo con la segunda proposición. Y, en este caso, la verdad de la proposición tiene su fundamento en el *hecho* mismo de que yo pueda dudarla. Dudar es pensar: dudar de esta proposición no sólo nos da las bases para demostrar que la duda es falsa, sino que de hecho la *falsea*.

La tercera proposición también es interesante. Yo *puedo* dudar de estar soñando, aun cuando esté soñando. (Podría soñar que estoy soñando: pero entonces realmente sueño). Y también podría pensar que estoy soñando cuando no lo estoy. La explicación está en el hecho de que cuando describimos un pensamiento o una experiencia como parte de un sueño, nos estamos refiriendo a sus circunstancias externas, respecto a las cuales, por estar situadas fuera del alcance de la conciencia, puedo estar equivocado.

La cuarta proposición es interesante por otra razón. Dudar de estar sufriendo un dolor es no tener el dolor: ni constituye una prueba de tener un dolor. Luego, no hay forma de construir esta proposición de un modo que resulte autoconfirmatorio, ya sea a la manera de (1) o (2). No obstante, parece ser inmune al error. Si yo pienso que tengo un dolor, entonces tengo un dolor. Además, si tengo un dolor, lo sé. Por eso algunos filósofos sostienen que las sensaciones y otros estados mentales similares son "incorregiblemente conocidos" y también "autoindicadores" (es decir, si están, yo sé que están). Aunque esta postura cabe en forma natural en la visión cartesiana del pensamiento, no se puede explicar como se explica el *cogito*. De hecho, su explicación constituye una de las interrogantes no resueltas de la filosofía moderna. (Ver Capítulo 31).

Quizás algo similar sea cierto de (5), pues los deseos parecen ser objetos de percepción en la misma forma que lo son las sensaciones; y la suposición de que puedo cometer una equivocación respecto a ellas está cargada de dificultades. Por otra parte, el hecho de que los filósofos estén tentados a avalar la teoría de los deseos inconscientes —aun cuando virtualmente ningún filósofo haya enfrentado alguna vez sensaciones inconscientes— sugiere que las cosas no son tan simples. Más aún, yo podría encontrarme diciendo "No sé si quiero beber o no": ¿podría esto alguna vez significar que *sí quiero* beber, pero que simplemente no lo sé? ¿O significa otra cosa?

Puedo estar en un error acerca de (6). También puedo dudarlo. Para Descartes, (6) corresponde al paradigma de una proposición que se refiere a lo que es accidental y externo al sí mismo. ¿Pero en cuanto a (7)? Ciertamente, puedo *dudar* de tener un cuerpo: después de todo, Descartes lo hizo. ¿Pero es posible que yo esté errado? Imaginen el razonamiento filosófico para el punto de vista anti-cartesiano que sostiene que no se puede pensar sin tener un cuerpo. Si así fuera, podríamos deducir que por el hecho de pensar, tengo que tener un cuerpo: más aún, no podría estar errado al pensar que tengo un cuerpo. Sólo las entidades corporales pueden creer cualquier cosa. Éste es un ejemplo de la estrategia que Kant hizo famosa. Él preguntó: ¿qué se debe presuponer para poder formular el pensamiento "Yo pienso"? Sea lo que sea, sabemos que tiene que ser *verdad*.

La última proposición es verdaderamente una broma. ¡Por supuesto, no puedo dudar que tengo que ser idéntico a la persona que soy! Pero puedo estar equivocado respecto a quién es esa persona. Yo podría creerme Napoleón: o incluso, en un delirio de grandeza, que soy Roger Scruton. Estos locos errores se cometen. Pero, por otra parte, cuando me refiero a mí mismo en primera persona, siempre me estoy refiriendo exactamente a la persona que soy. No puedo equivocarme cuando me identifico como "yo", tal como tampoco puedo equivocarme al identificar el tiempo como "ahora", o el lugar donde estoy como "aquí". Esto nos lleva a buscar en la gramática el origen de la inmunidad del pensamiento frente al error. Ésta es la profunda y fantasmagórica sugerencia que encontramos en Wittgenstein, quien la usa para acabar con toda la visión cartesiana.

Capítulo 5

Argumento del Lenguaje Privado

Descartes se refugió del demonio en la primera persona. El sí mismo es el lugar donde la duda expira; es la única cosa absolutamente segura; también es metafísicamente diferente de todas las demás cosas sobre las cuales yo pudiera abrigar creencias. No sólo es el ancla de la epistemología, sino también el punto de partida de la metafísica.

Sin embargo, la respuesta de Descartes a la duda hiperbólica no descansa en hechos de la autoconciencia. En cambio, su razonamiento se centró en la prueba para demostrar su propia existencia, preguntándose qué le había permitido convencerse de su verdad. La respuesta es que se había convencido porque la prueba consistía en "ideas claras y distintas": ideas que el intelecto capta completamente y que no se mezclan con otras que las podrían confundir. (Esto corresponde aproximadamente a nuestra idea del argumento "autoevidente"). De esto dedujo que la claridad y la distinción son elementos que marcan la verdad, y con ello obtuvo un criterio para diferenciar las ideas verdaderas de las falsas. Cualquier prueba constituida por ideas claras y distintas debía conducir a una conclusión verdadera. Descartes formuló dos de estas conclusiones para probar la existencia de un Dios supremamente benévolo, y en esa forma exorciza al demonio.

En un capítulo posterior volveré a las pruebas sobre la existencia de Dios de Descartes; aquí nos interesa captar la estrategia de Descartes. Comienza con la esfera subjetiva y las creencias que tiene en ese plano; establece su propia existencia y luego la de Dios. En virtud de la existencia de Dios, se eleva fuera de la esfera subjetiva (la esfera de la "*apariencia*" pura) y adquiere un punto de vista sobre el mundo que muestra al mundo tal como realmente *es*. A través de reflexiones sobre la naturaleza de Dios, puede deducir que el mundo es como a él le parece, porque Dios no lo engañaría. Si comete errores, se debe a que no ha usado sus facultades como era la intención de Dios.

El argumento tiene un patrón que se repite en otras partes. Comienza desde el sujeto y la esfera de lo aparente donde él es soberano. Desde allí razona hacia el exterior, hacia el punto de vista "objetivo". Desde esa perspectiva, establece la existencia de un mundo objetivo, a partir de cuyo resultado construye la esfera del Ser. Este patrón de argumentación es típico de la postura epistemológica llamada "fun-

dacionalismo". Ésta trata de justificar nuestras creencias proporcionando fundamentos seguros (o indudables) para ellas. Como la indudabilidad está unida al conocimiento en primera persona (a la esfera de lo aparente), este conocimiento tiende a convertirse en el fundamento de todas las demás creencias.

Más recientemente, a los filósofos les ha impresionado el hecho de que, una vez adoptado este enfoque —que pone a la esfera de lo aparente como premisa—, en realidad se hace imposible emerger hacia el mundo objetivo. Con ello se desvanece rápidamente la esperanza de construir un puente hacia el punto de vista objetivo, y establecer razones sólidas y justificadas respecto a una esfera del ser fuera del sí mismo. Esto ocurre en la medida que exploremos las enormes suposiciones que deben hacerse en el curso de esa construcción. Descartes sólo pudo hacer el viaje gracias a una prueba de la existencia de Dios que muy pocos considerarían válida. Hume nunca inició ese viaje.

¿Pero no podría estar errada la premisa? ¿Quizás Descartes está equivocado cuando se otorga el derecho de estar en lo cierto respecto a la esfera subjetiva (la esfera de lo aparente)? Ésta es la sorprendente sugerencia que emerge de una serie de argumentos "anti-cartesianos" modernos, entre los cuales el más famoso es el argumento de Wittgenstein contra la posibilidad de un lenguaje privado.

1. Antecedentes

En el capítulo anterior revisé brevemente cómo los filósofos modernos han adoptado, en forma abierta o tácita, la teoría cartesiana de la mente. Su presencia se siente en el verificacionismo y el empirismo; y a través de su adopción del contraste entre lo interno y lo externo, sustenta gran parte de la epistemología tradicional, y es asumida en la fenomenología cuando ésta pone énfasis en el "sujeto trascendental" y en lo "dado". ¿Pero exactamente qué *dice* la teoría?

Preguntar esto no es lo mismo que preguntar "¿Qué dijo *Descartes* sobre la teoría?". La "teoría cartesiana" de la mente ha evolucionado desde su supuesta invención, y lo que ahora implica ese nombre es una síntesis de varios puntos de vista. Muchos de ellos fueron propuestos por Descartes, pero aquí aparecen reunidos en un conjunto que tal vez él no habría aprobado. He aquí entonces la teoría en su forma moderna, que es también la forma en que generalmente es atacada.

La mente es una entidad no-física cuyos estados son esencialmente "internos" —es decir, están conectados sólo contingentemente (sin una necesaria conexión) con las circunstancias "externas". El sujeto mismo es idéntico a su mente, y tiene una visión peculiar y "privilegiada" de ella. En particular, conoce en forma indudable sus propios

estados mentales del momento. Si piensa que los tiene, es porque sí los tiene; y si los tiene, está consciente de ellos. Además, no puede cometer errores respecto a ellos. (Esto se aplica sólo a sus estados mentales *del momento*: evidentemente, puede cometer errores respecto a sus estados del pasado y del futuro). En cambio, el sujeto no tiene un punto de vista privilegiado sobre sus propios estados físicos —de hecho, ésta es una de las bases para pensar que el cuerpo y la mente son cosas diferentes. Tampoco tiene una visión privilegiada de otras mentes. El "privilegio de primera persona" es una marca distintiva de lo mental y está en todas las mentes, o por lo menos, en todas las mentes autoconscientes.

Esta imagen tiene dos partes: primero, lo mental es no-físico y está separado de los procesos "externos"; segundo, cada sujeto tiene el "privilegio de primera persona" en relación a sus estados mentales del momento. La segunda tesis parece implicar la primera, ¿pero es realmente así? Cuando se ataca la teoría cartesiana, generalmente se intenta rechazar la primera parte (la teoría de la mente no-física). El ataque a la segunda parte es más difícil, ya que mediante el uso de elaboradas calificaciones, esta parte es verdadera.

Además, Descartes sostuvo que la mente es también una *sustancia*. En general, este postulado —cuyo sentido preciso dista de ser claro, y que será considerado más adelante— no es esencial para la discusión de la teoría "cartesiana" en la forma que lo estamos haciendo aquí.

2. Epistemología versus antropología

La teoría cartesiana está asociada a un enfoque particular de la filosofía, el que, debido a su énfasis en la primera persona (el sí mismo) y sus problemas, se centra inevitablemente en preguntas epistemológicas. Yo puedo estar seguro de mis propios estados mentales. Pero esta certeza parece separarme del resto de la realidad. ¿Entonces cómo puedo saber si existe algo *además de* mí mismo? Sólo usando el conocimiento indudable de mi propia experiencia como *base* para mis creencias respecto a un mundo más amplio. La tarea más importante de la epistemología es demostrar que esto se puede lograr.

Sin embargo, supongamos que nos olvidamos del sí mismo por un momento, y pensemos en el otro. Ciertamente, yo podría preguntar "¿Cómo es que *él* sabe?". Pero nada de lo que yo pudiera responder, podría ser algo indudable para mí. Yo estaría describiendo sus capacidades epistemológicas, sin considerar ni contestar la pregunta escéptica. De todas maneras, puede ser que profundizar sobre este asunto tenga un sentido filosófico. Quizás convendría tener una descripción filosófica del "problema epistemológico" desde un punto de

vista externo a él. Por ejemplo, podríamos imaginar una filosofía que argumentara respecto a las siguientes conclusiones:

(a) Sólo un ser de un tipo especial puede conocer un mundo objetivo (donde objetivo significa "independiente del conocedor" o "no dependiente del conocedor para su naturaleza o existencia").

(b) Sólo un ser de un tipo especial puede conocer las bases de su propio conocimiento. (Tal vez *nosotros* tenemos ese conocimiento, pero los perros no).

(c) Sólo un ser de un tipo especial puede conocer sus propios estados mentales.

(d) Sólo un ser de un tipo especial puede tener el "privilegio de primera persona".

(e) Sólo un ser de un tipo especial puede tener problemas epistemológicos (y específicamente escépticos). Mi caballo nunca ha tenido este tipo de problemas; cuando se niega a saltar, jamás lo hace porque duda de la *existencia* del mundo que tiene por delante.

Estas conclusiones podrían formar parte de lo que Kant llamó "antropología filosófica", con lo que se refería a una descripción *a priori* de nuestra condición, la que al mismo tiempo nos señala lo que tiene que ser necesariamente verdad si es que vamos a tener creencias y experiencias. Esta antropología filosófica prioriza el punto de vista en tercera persona. Además se salta los problemas epistemológicos que molestan al cartesiano. En vez de preguntarse "¿cómo es que yo sé?", pregunta, por ejemplo, "¿qué clase de criatura puede formular la pregunta '¿cómo es que yo sé?'".

Sin embargo, supongamos que nuestro antropólogo filósofo llegara a la siguiente conclusión: "Sólo una criatura que habite en un mundo de objetos físicos podría poner en duda el estar habitándolo". Evidentemente, esa conclusión nos ofrece una forma de salir de este impasse epistemológico. Porque, usando el mismo razonamiento, yo podría deducir que si es posible formular la pregunta epistemológica sobre el mundo, la respuesta tiene que ser afirmativa. Para esto no tengo que *basar* mi conclusión respecto al mundo físico en el conocimiento de mi experiencia. La respuesta se deduce simplemente del hecho de que yo tenga una pregunta. Ésta se puede contestar afirmativamente sin necesidad de proponer "fundamentos" para afirmar mis creencias, y sin dar prioridad especial a mi propia experiencia.

Nuestro antropólogo podría llegar a conclusiones aún más sorprendentes (¡si es que encuentra los argumentos!). Por ejemplo, podría ser capaz de insertar una cuña entre las dos partes de la teoría cartesiana de la conciencia. Podría encontrar razones para decir que sólo una criatura cuya mente sea *parte* del mundo físico podría tener el "privilegio de primera persona". Sólo si la teoría cartesiana de la mente fuera falsa, tendríamos un acceso privilegiado a nuestros pro-

pios estados mentales que nos disponen a creer en esto. Ésta es aproximadamente la conclusión del "Argumento del Lenguaje Privado".

Kant inició el impulso para alejarse de la epistemología dirigiéndose hacia la antropología filosófica. Este impulso se acentuó con Hegel, cuya teoría del "espíritu objetivo" es en realidad una descripción más extensa y sutil de la condición humana desde una perspectiva de tercera persona. Lamentablemente, su paradójico lenguaje y efervescente autoconfianza hizo que, una vez pasado el impacto inicial, Hegel fuera ignorado por los filósofos. Esta línea de razonamiento sólo alcanzó su madurez con Wittgenstein en su etapa tardía, y la epistemología pasó a un segundo lugar en la agenda filosófica. Cuando los filósofos, siguiendo a W.V Quine, se refieren a una epistemología "naturalizada" (o "naturalismo" epistemológico), lo logran mediante el apoyo a un aspecto especial de la visión antropológica. (Ver W.V. Quine, "Epistemología naturalizada", en *Relatividad Ontológica y Otros Ensayos*). Una epistemología naturalizada es precisamente una epistemología que ha sido rebajada a un segundo plano. El debate actual es sobre qué cosa debe ocupar el *primer* plano: ¿la física?, ¿la metafísica?, ¿la patafísica?

3. El argumento de Wittgenstein

El Argumento del Lenguaje Privado se distribuye entre las secciones 243 y 351 de las *Investigaciones Filosóficas*. Tiene muchas partes y es difícil de comprender cuando se analiza fuera del contexto del lenguaje filosófico que usaba Wittgenstein en su etapa tardía. Sin embargo, ahora es posible comprender algunos de sus aspectos más amplios, que son los que bastan para constituir un poderoso desafío contra la teoría cartesiana de la mente.

Según el cartesiano, los estados mentales son privados, en el sentido muy específico de no ser accesibles para los demás, y por lo tanto, posibles de ser conocidos sólo por la persona que los tiene. En otras palabras, están separados de, o sólo "conectados contingentemente con", el mundo público. Entendiendo por "mundo público" uno cuyos contenidos son igualmente accesibles para y posibles de ser conocidos por *más* de una persona. Entonces, digamos que el cartesiano sostiene que los estados mentales son en este sentido "entidades privadas" u "objetos privados". La interrogante es si este punto de vista es verdad: es decir, si los estados mentales son objetos privados.

Bueno, ¿qué queremos decir con "estado mental? El paradigma de Wittgenstein es la sensación: algo que sentimos y a lo que tenemos un acceso privilegiado. ¿Por qué llamamos a esto mental? ¿Qué es precisamente lo que *queremos decir* con la palabra "mente"? Wittgenstein no da una respuesta directa. Pero nosotros ya estamos en condiciones

de sugerir *parte* de ella. La mente es la cosa respecto a la cual tengo una "perspectiva de primera persona". Mis estados mentales son aquellos que me son transparentes —que son lo que yo creo que son— y que siempre se me revelan. A Wittgenstein no le gustan las formas en que corrientemente se describe el "privilegio de primera persona". En particular, cree que no tiene sentido decir que yo *sé* que tengo un dolor, ya que ello implica la posibilidad de un error. (Ver sección 246). Wittgenstein prefiere formular este punto diciendo: "tiene sentido decir que otras personas dudan de si yo tengo un dolor, pero no si lo digo respecto a mí mismo". (246). Pero también tiene otra forma más sugerente de presentar esta cuestión: que en mi caso personal no necesito un criterio para identificar lo que estoy percibiendo como un dolor. No tengo un "criterio de identificación" para mis propias sensaciones. (Ver sección 288, que contiene en su esencia el Argumento del Lenguaje Privado).

¿Por qué es esto? Wittgenstein no lo dice en forma exacta. Pero sugiere que aquí nos enfrentamos con un hecho de la "gramática" de nuestro lenguaje en relación a la autorreferencia. La construcción de nuestro lenguaje público es tal, que si alguien, al referirse a sí mismo, usara procedimientos y cometiera "errores" al aplicar la palabra "dolor", lo único que estaría demostrando es que no entiende el significado de la palabra "dolor". Aprendemos las palabras para designar las sensaciones de una manera que asegura que sean usadas como un privilegio de primera persona. Imaginen el caso contrario. Imaginen una persona a quien cada vez que se le pregunta: "¿Siente dolor?", "¿Está pensando?", etc., contestara: "No estoy seguro, déjeme considerarlo" y para ello se pusiera a estudiar su propio comportamiento. ¿Podrían ustedes comprenderlo? La persona podría proseguir de esta manera: "En realidad, mi comportamiento corresponde al de una persona que está experimentando un dolor agudo. O, por lo menos, ésa es mi impresión. O, más bien, a mí me parece que es así. No estoy seguro. En realidad, no estoy seguro de no estar seguro, ya que la evidencia conductual para poder decir que no estoy seguro dista de ser concluyente. O, por lo menos, a mí me parece que dista de ser concluyente. Aunque tal vez no debiera decir eso —es tan difícil en este caso poder decir cómo yo creo que son las cosas". Y así sucesivamente. Es claro que aquí hay algo que no funciona bien. El uso en primera persona de los términos mentales no ha sido capaz de emprender el vuelo. Es tentador decir que esta persona simplemente no entiende la crucial diferencia que existe entre "él" y "yo": no capta la idea del sí mismo. Tal vez ella no *tiene* un sí mismo. Entonces, ¿quién está hablando?

He aquí la postura cartesiana: el acceso privilegiado que tenemos respecto a nuestros estados mentales se explica por su privacidad. Es

sólo porque yo lo sé en forma exclusiva, que verdaderamente lo *sé*. (Al expresarlo de este modo, ya se sugiere que la postura cartesiana podría contener un error). Pero supongamos que las sensaciones realmente fueran "objetos privados", ¿tendríamos el tipo de "acceso privilegiado" a ellas que garantiza nuestra referencia de primera persona?

Wittgenstein imagina el siguiente caso:

> Supongamos que todos tenemos una caja que contiene algo que llamamos "cucaracha". Nadie puede mirar el contenido de las cajas de los demás, y cada uno dice saber qué es una cucaracha con sólo mirar *su* cucaracha. Aquí sería muy posible que cada uno tuviera una cosa diferente en su caja, algo que incluso podríamos imaginar que está cambiando constantemente. Pero supongamos que la palabra "cucaracha" tuviera un uso en el lenguaje de esta gente. Si fuera así, no se podría usar como si fuera el nombre de una cosa. La cosa en la caja no tiene lugar alguno en el juego-lenguaje, ni siquiera como un *algo*: porque la caja incluso podría estar vacía. No, uno puede "dividir por" la cosa de la caja, cancelándola, sea lo que sea". (Sección 293).

Wittgenstein usó la frase "juego-lenguaje" como una abreviación que comprendía las prácticas guiadas-por-reglas a las que se puede sumar mucha gente. (Uno de sus postulados es que hay diferentes tipos de juegos-lenguaje, y que se comete un error filosófico cuando se trata de entender un juego en términos de las reglas de otro). Su razonamiento pretende mostrar que es imposible introducir en lenguajes públicos palabras referentes (en ese lenguaje) a un objeto privado. Examinemos el caso. Alguien usa la palabra "cucaracha" tal como yo lo hago, aunque en su caso la caja está *vacía*. Sin embargo, los dos estamos de acuerdo en que lo que él tiene es una cucaracha, y en que "cucaracha" es la descripción correcta de la cosa que tiene. Por lo tanto, no puede ser el "objeto privado" a que nos estamos refiriendo. De allí que "sea arrojado fuera de las consideraciones por ser irrelevante".

Uno se ve tentado a responder a esto en la siguiente forma: tal vez las palabras en el lenguaje público no se pueden referir a objetos privados. Pero en nuestro lenguaje público, las palabras también se usan en otro sentido. Cada uno de nosotros tiene un lenguaje *privado* personal, propio, que usamos para referirnos a las cosas que sólo pueden ser conocidas por nuestra persona: nuestros "objetos privados". Éste es un lenguaje que no puede ser entendido por nadie más que yo, porque es imposible que otra persona pueda saber si estoy usando en forma correcta las palabras de ese lenguaje. ¿Es coherente esta idea? Wittgenstein dice que no. Nosotros pensamos que es coherente, porque creemos tener un "acceso privilegiado" respecto a nuestros objetos pri-

vados: sabemos exactamente cuándo se producen, y en ese sentido, no nos podemos equivocar. Luego, no es problema inventar un lenguaje cuyas palabras correspondan a esas cosas. Como no necesito entrar en el problema de verificar que la cosa a la que me estoy refiriendo sea algo que realmente está allí, siempre voy a tener la seguridad de que, en ese lenguaje, voy a estar usando las palabras en forma correcta.

He aquí la parte sutil. Wittgenstein nos pide que consideremos de nuevo nuestro lenguaje público, en el que, como dice él repetidas veces, nos referimos a sensaciones. Esto de por sí pone en duda la idea de que las *sensaciones* (en la forma como normalmente nos referimos a ellas) son objetos privados. La imposibilidad de cometer errores es simplemente parte de la "gramática" de las palabras que se refieren a sensaciones (siempre que se las comprenda) cuando éstas se usan refiriéndose a nosotros mismos. Esto es lo que significa nuestra certeza de primera persona. Quien inventa un lenguaje privado supone que él está cubierto por la misma garantía, pero como esta garantía nace de la gramática de nuestro lenguaje público, el inventor no tiene derecho a suponer que él también la tiene cuando usa un lenguaje privado. De hacerlo, enfrentaría la pregunta: ¿cómo sé que esto, lo que tengo en este momento, constituye un objeto privado (o se trata del mismo objeto privado que tenía cuando usé por última vez la palabra "S")? Cuando esta pregunta se formula, se descubre que no tiene respuesta. No hay posibilidades de encontrar un criterio que garantice al usuario de un lenguaje privado el haber identificado realmente un objeto *privado*, o que logre otorgar a sus palabras una verdadera referencia privada, o, de hecho, cualquier referencia. Podría estar equivocado en este sentido y nunca podría saber que está equivocado. Y si está en lo cierto, tampoco podría saberlo. Como nadie más sabe, o tiene acceso a esta materia, no le es posible apelar al lenguaje de otros. Simplemente *no existe* un criterio para establecer lo correcto, no hay ninguna regla que tenga términos que se ajusten a las entidades intrínsecamente privadas. Los lenguajes privados son imposibles. Nos imaginamos que el usuario de un lenguaje privado posee una garantía de referencia, porque en forma errada describimos su situación en términos del lenguaje público: en términos del "privilegio de primera persona" que es parte de la gramática *pública* de las palabras sobre sensaciones. Esta gramática pública está ligada al proceso mediante el cual se enseñan y aprenden las palabras sobre sensaciones —a través de la expresión de las sensaciones usando la conducta. Pero "si yo asumo la cancelación de la expresión de sensaciones en el juego-lenguaje normal, necesito un criterio que identifique a las sensaciones [es decir, al objeto privado]; y aquí está la posibilidad de errar". (Sección 228).

Hay muchas otras ramificaciones del argumento de Wittgenstein; yo he dado sólo un breve resumen de un aspecto central de él.

Naturalmente, este tema es motivo de inmensas controversias. Muchos están en desacuerdo con el argumento, y muchos otros opinan que es válido; pero nadie piensa que puede ser ignorado. Si es válido, parecería llegar a la siguiente conclusión: primero, no podemos referirnos a los objetos privados en un lenguaje público; segundo, no podemos referirnos a ellos en un lenguaje privado; por consiguiente, no podemos referirnos a ellos. Por lo tanto, la teoría cartesiana de la mente debe ser falsa, ya que, de ser cierta, tendríamos que concluir que ni siquiera podríamos *hablar* de la mente. La fuga de Descartes hacia la zona privilegiada del "alma" no es una fuga del demonio. Al contrario, su refugio privado ya ha sido devorado por un gusano invisible.

El asunto es así: *si* permito que el demonio destruya mi confianza y si me veo obligado a buscar fundamentos basados en cosas que sólo yo puedo llegar a saber, entonces la creencia de haber descubierto esos fundamentos también va a caer víctima del demonio. Habiéndome retirado a un espacio aislado de la realidad física (estando totalmente "separado de" ella), sigo creyendo que puedo pensar. En otras palabras, creo saber lo que quiero decir con "yo" y "pensar". Pero esto es precisamente lo que no puedo seguir suponiendo. Si el demonio me ha empujado a un rincón privado, ha sido sólo para poder destruirme allí.

Por otra parte, el argumento del lenguaje privado ofrece una respuesta al demonio. Nos dice: no sigan buscando fundamentos para sus creencias y abandonen el punto de vista en primera persona. Si a usted le toca sufrir estas dudas e incertidumbres, contemple su situación desde afuera y pregúntese cómo tendrían que ser las cosas. Con eso descubrirá que al menos una cosa es cierta: usted habla un lenguaje. Y siendo eso cierto, también debe ser posible que otros aprendan su lenguaje. Si usted puede pensar sobre su pensamiento, entonces también tiene que estar hablando en un lenguaje público. En cuyo caso, usted debe ser parte de un "ámbito real", el cual podría ser compartido con otra gente. Este ámbito público no es una ficción del demonio, sino una realidad fundamental.

4. Kant y el nóumeno

Fuera del aspecto que he estado tratando y que entroniza a la antropología, el argumento de Wittgenstein tiene muchas facetas interesantes. De gran interés es su conclusión tan peculiar, que nos dice que *no podemos referirnos a* una clase especial de cosas —a un "objeto privado". ¿No es esto una paradoja? ¿Acaso no estoy refiriéndome a ellas al decir que no me puedo referir a ellas?

Para entender la postura de Wittgenstein es útil estudiar la postura paralela de Kant. En *Crítica a la Razón Pura,* Kant razona así: vivi-

mos en un mundo de cosas observables —de fenómenos, como él los llama. Nuestros conceptos sólo tienen sentido cuando se aplican a fenómenos —es decir, a objetos que son conocibles a través de la experiencia. Por otra parte, la estructura misma de nuestros pensamientos nos tienta hacia la idea de un mundo "más allá de" la experiencia, un mundo de "cosas-en-sí-mismas" cuya naturaleza es independiente de la apariencia. Esta idea tiene sentido sólo para el pensamiento: no tenemos experiencias que correspondan a ella. La cosa-en-sí-misma, como lo dice él, no es un fenómeno. Es un "nóumeno": algo que se da sólo en el pensamiento.

Al hacer un acto de juicio, según Kant, los conceptos adquieren significado cuando se usan para describir y explicar el mundo. Pero el único mundo que podemos describir y explicar es el que percibimos: el mundo de los fenómenos. Luego, el concepto de un nóumeno jamás se puede usar respecto a un acto de juicio —jamás se puede usar para decir *cómo es el mundo*. No tiene un uso "positivo", dice Kant. El concepto puede ser usado sólo en forma *negativa*: sólo para *prohibir su propia aplicación*. Se podría decir que si el alma existe, ésta tendría que ser una cosa-en-sí-misma, en cuyo caso no se podrían hacer juicios respecto a ella. Por lo tanto, como me refiero a la mente, la mente no es un alma.

Kant desarrolló una serie de razonamientos para demostrar que muchas entidades "filosóficas" eran sólo nóumenos. Tan pronto como se hacen juicios sobre ellos, encontramos que estamos hablando de otra cosa: de los fenómenos observables. El nóumeno "es arrojado fuera de las consideraciones por ser irrelevante", como ocurre con el alma en mi ejemplo. Este concepto es exactamente paralelo al argumento de Wittgenstein sobre los objetos privados. En efecto, Wittgenstein ha presentado un reto al cartesiano para demostrar que el ámbito privado que él postula en realidad podría ser un objeto de referencia para uno mismo o para los demás. El cartesiano no tiene posibilidad de demostrar si realmente ha acertado cuando "escoge" la cosa a la cual intenta referirse. Ésta lo elude siempre y necesariamente, tal como el nóumeno elude a Kant. En cuyo caso, como dice lacónicamente Wittgenstein, "un nada funcionaría tan bien como un algo sobre el cual nada se puede decir". Más que ser un análisis del objeto privado, el razonamiento del lenguaje privado es un rechazo sistemático de "la gramática que intenta dominarnos" cuando hablamos sobre lo mental. (Ver sección 304).

Hay razones para pensar que Kant y sus seguidores aceptaban argumentos similares a los de Wittgenstein. Por ejemplo, tanto Kant como Hegel creían que el "sujeto" de la experiencia se adquiere sólo a través de su interacción con el mundo de los "objetos". No existe el ámbito de subjetividad pura que había imaginado Descartes. El sujeto

adquiere su propio sentido sólo a través de la aplicación de conceptos; y éstos derivan su sentido de la forma como se aplican *primariamente* en el ámbito de los objetos: el ámbito donde existe una verdadera diferencia entre el hecho de aplicarlos correctamente y el de cometer un error (una diferencia entre lo que es y lo que parece ser). Hegel agregó que el conocimiento sobre uno mismo sólo se puede adquirir a través de un complejo proceso de "autorrealización", en el cual uno entra a formar parte de un orden objetivo e interpersonal que reconoce y acepta los derechos de los demás. (El famoso razonamiento de "amo" y "esclavo" que aparece en la *Fenomenología del Espíritu*: ver Capítulo 20). Todos estos razonamientos conducen a la misma conclusión de Wittgenstein, en el sentido de que la filosofía no parte del caso de la primera persona, y que, mucho menos aún, éste constituye la base del conocimiento. La primera persona es sólo algo secundario, derivado de la referencia y de la actividad en el ámbito público.

5. Strawson y el enfoque moderno

En los tres primeros capítulos de su libro *Individuos*, *sir* Peter Strawson da al escéptico otra respuesta estrechamente relacionada. Como Wittgenstein, Strawson se preocupa de demostrar cómo funciona nuestro lenguaje y qué tendría que ser necesariamente verdad si queremos pensar sobre nuestra condición. *Dice* que sólo está describiendo nuestro lenguaje y los supuestos metafísicos que incluye. (Llama a *Individuos* "un ensayo de metafísica descriptiva"). Sin embargo, Strawson está más cercano a Wittgenstein, al sugerir que, si *hemos de* usar el lenguaje como una fuente de referencias, la forma como lo vamos a usar es la forma como *tenemos* que usarlo. Para Strawson, la referencia requiere un "marco" de objetos permanentes. Éstos son los individuos a los que se refiere en el título de su libro, y los que proveen la permanencia en el tiempo que se requiere para expresar algo cuyo significado sea consistente. Ligo mi lenguaje a estos individuos, a través de actos primarios de referencia que me anclan en el ámbito objetivo. Strawson trata de probar que este ámbito no sólo es objetivo, sino que también está en el espacio: sostiene que, si no hubiera una dimensión espacial, sería imposible "reidentificar" los objetos en diferentes tiempos, y por lo tanto, no podríamos llegar a concebir un individuo con permanencia.

Hay dos tipos fundamentales de individuos: los objetos materiales y las personas. Las personas se distinguen porque se les pueden aplicar ciertos predicados que no son aplicables en forma significativa a los objetos materiales. Strawson los llama confusamente predicados-P (habría sido mejor que los llamara predicados mentales). Luego continúa contra el cartesiano así: los predicados como "azul", "hombre" o

"está pensando" son términos generales. Se aplican a un gran e indefinido número de casos (por lo menos en forma potencial). No se entienden si no se está preparado para aplicarlos de esta manera. Un predicado que no sepamos *cómo* aplicar a casos fuera del que usamos para enseñarlo, no es un verdadero predicado: sería algo así como un *nombre*. No se podría usar para decir algo sobre ese caso —nada que pudiera ser verdadero o falso—, sería algo como si se tratara de describir un objeto simplemente llamándolo Enrique.

Si el cartesiano está en lo cierto, aprendo los predicados mentales como "tiene un dolor" o "está pensando", sólo a través de mi propio caso, sin poder aplicarlo a ningún *otro*. El procedimiento para aplicar estos predicados a mí mismo (en términos del carácter interno de mi vida mental) no puede ser duplicado fuera de mí mismo. Por lo tanto, no podría aprender a usar estos predicados en otros casos. Para mí, no *serían* predicados. Luego, ni siquiera podría usarlos para describir mi *propia* situación. La concepción cartesiana de la mente es autodestructiva.

¿Cuál es la postura rival? Strawson se aproxima nuevamente a Wittgenstein cuando sostiene que, para comprender los predicados mentales, hay que reconocer la existencia de otros casos en los cuales también se podrían usar en forma correcta. Esto significa que debo estar preparado para *identificar* a otros "sujetos de la conciencia" o "personas" en mi mundo. Para Strawson, *identificar* también significa "reidentificar a través del tiempo". Por eso, para llegar a conocer mis propios estados mentales, tengo que usar un procedimiento que permita identificar y reidentificar a las personas de mi mundo. (Esta parte del razonamiento no es a prueba del demonio, pues yo podría estar identificando y reidentificando a personas del mundo alucinatorio que el demonio me presenta. De todas maneras, si se bloquea la retirada hacia el caso de primera persona y se rechaza la visión cartesiana de la mente, se abre la posibilidad de que *se convierta* en algo a prueba del demonio).

El argumento de Strawson, como el de Wittgenstein, ha atraído muchos comentarios. En algunas partes es bastante resbaladizo: la idea de "identificar" el objeto de referencia es notoriamente vaga. Así también la noción de un predicado mental (un predicado-P). (¿Tienen los animales un predicado-P?). Algunos (por ejemplo, Ayer) objetan la idea desde su raíz, es decir que, para expresar que tengo un dolor, antes tengo que ser capaz de identificar "otros casos" de dolor. Por cierto, debo aceptar que existen "otros casos", aun sin que yo tenga que reconocerlos o acogerlos. Esto bastaría para poder establecer que, para mí, la palabra "dolor" tiene el sentido de un predicado.

De todas maneras, el argumento sirve para reforzar la nueva dirección que ha tomado la filosofía durante la última parte de nues-

tro siglo. El problema del escepticismo ya no tiene la prioridad que tuvo antes. Tampoco los filósofos están muy interesados en encontrar los "fundamentos" de nuestro propio conocimiento. La teoría cartesiana de la mente o la idea de un ámbito privado "interno" dejaron de ser temas atractivos para los filósofos modernos. Estos tres cambios son parte de un movimiento englobador que se aleja de la epistemología y se acerca hacia el estudio de la condición humana. El tema primordial de este estudio es el lenguaje.

CAPÍTULO 6

Sentido y Referencia

El capítulo anterior se introdujo en un territorio difícil, y aún no he explicado algunos de los términos que allí aparecen. Hablé de referencia, predicados, significado y reglas, y asumí que, por el momento, bastaría una comprensión intuitiva de estas cosas. Para mayor claridad, ahora tenemos que volver a Frege, el filósofo alemán creador de la actual filosofía del lenguaje, y cuya obra se continuó en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. Frege escribió poco, pero todo lo que escribió es absolutamente de primera categoría. Gracias a los escritos de Michael Dummett, las principales ideas de la filosofía de Frege ahora circulan libremente y nadie puede poner en duda su importancia. Hay un artículo de Frege, que discutiré en este capítulo, y que *debe* ser leído por toda persona que tenga algún interés en filosofía. En la última edición de los escritos filosóficos, Geach y Black lo traducen bajo el título de "On Sense and Meaning" (Sobre el Sentido y el Significado), pero otros lo titulan más razonablemente "On Sense and Reference" (Sobre el Sentido y la Referencia). Fuera de este artículo, hay otras dos obras de Frege que tienen especial relevancia para la filosofía moderna: el ensayo "The Thought" (publicado en P.F. Strawson, *Oxford Readings in Philosophical Logic*) y la breve obra maestra *Fundamentos de Aritmética.*

Constituye un lugar común decir que la lógica, que debiera ser la parte más científica de la filosofía, es, en muchos aspectos, la más controvertida y la más lenta en cambiar. Aristóteles resumió y presentó una clasificación de los "silogismos" válidos, y además dio una breve reseña sobre la verdad y la inferencia. Pero nadie, hasta la edad moderna, hizo uso de estos conceptos. A pesar de que Leibniz logró algunos avances importantes, la verdad es que el conocimiento de la lógica *disminuyó* entre los filósofos del siglo XIX. El más grande filósofo del siglo XIX, Hegel, escribió un libro llamado *Lógica* que consiste sólo en una serie de argumentos formalmente inválidos, y en el que no se encuentra nada pertinente respecto a la lógica actual. Varios empiristas lo hicieron bastante mejor, y la obra de John Stuart Mill, *System of Logic,* es una de las pocas publicaciones pre-fregeanas que merece un estudio serio.

Pero los verdaderos cambios sólo ocurrieron en las postrimerías del siglo XIX, cuando en forma simultánea Frege y Russell comenzaron a investigar las bases del pensamiento matemático. En el próximo capítulo voy a tratar una de las contribuciones de Russell. Mucho de lo que Frege descubrió, también fue descubierto por Russell.

1. Estructura de una oración

Las oraciones corrientes del tipo sujeto-predicado, tales como "John es calvo", eran bien conocidas por los filósofos de la antigüedad. Ellos las dividían en tres partes: el sujeto ("John"), la cópula ("es") y el predicado ("calvo"). Sin embargo, tenían grandes problemas para hacer caber otras oraciones en este molde. Por ejemplo, oraciones como "Todos los cisnes son blancos" (oraciones universales), "John existe" (oraciones existenciales) y "Es necesario que usted venga" (oraciones modales). La oración sujeto-predicado fue fundamental para Aristóteles, en parte porque sugería una importante división metafísica entre la entidad seleccionada por el sujeto y la entidad seleccionada por el predicado. Al parecer, es imposible pensar sin usar oraciones sujeto-predicado. Esto sugeriría que la realidad presenta una división fundamental entre las sustancias y sus propiedades. Las sustancias son particulares, las propiedades, universales; las sustancias existen sin problema en el espacio y el tiempo (al menos, algunas de ellas); las propiedades sólo tienen una existencia problemática. (Platón dijo que existían eternamente, fuera del espacio y del tiempo). Esta división llevó a dos ideas metafísicas, que discutiré en el Capítulo 8: la sustancia y los universales.

La teoría moderna de la estructura de la oración se origina en la "revolución fregeana". Según esta teoría, la cópula "es" no tiene nada que ver con el "es" de la existencia. De hecho, hay que diferenciar las oraciones sujeto-predicado de las oraciones existenciales, que tienen una lógica bastante diferente. Además, para los fines de la lógica, la oración sujeto-predicado se debe dividir en *dos* partes, no en tres: "John" y "es calvo". La oración predica la calvicie de John. Respecto a la oración existencial, de ninguna manera puede ser expresada en la forma sujeto-predicado. Para que pudiera tener sentido, tendríamos que recurrir a la idea matemática de una *variable*. La oración "John existe" nos dice que hay algo que es John —en otras palabras, que hay una x y que ésta es idéntica a John. Asimismo, si digo que existe una cosa roja, me refiero a que hay algo que es rojo— o que hay una x y que ésta es roja. Los lógicos escribirían estas dos oraciones así: $(\exists x)(x = \text{John})$ y $(\exists x)(R(x))$. La importancia de este simbolismo se hará clara a medida que continuemos, pero de ninguna manera es necesaria para comprender el argumento. La oración suje-

to-predicado tendría que expresarse así: "B(John)", indicando que la calvicie está siendo "predicada acerca de" John.

La introducción de la variable permitió, por primera vez, comprender la lógica de la existencia. Tal como lo había afirmado Kant, la existencia no es un predicado. La forma de representarla es con un "cuantificador", que nos indica *cuántas cosas* posee el predicado: es decir, por lo menos una. Con este cuantificador se "liga" la variable de la oración $R(x)$; de otro modo, la variable quedaría "libre". (Las oraciones con variables libres se llaman "oraciones abiertas"). Las oraciones universales se pueden entender en forma similar como oraciones que implican una variable ligada mediante un cuantificador. Aquí, el cuantificador nos dice que *todas* las cosas tienen una determinada propiedad. "Todo es verde" se escribe: $(x)(G(x))$, o alternativamente, $(\forall x)(G(x))$, para cada x, x verde. Con esto se obtiene el primer resultado interesante, es decir, que los dos cuantificadores se pueden definir mediante una negación y en los términos de cada uno de ellos. Decir que todo es verde equivale a afirmar que no se trata de que haya algo que no sea verde, en símbolos: $\sim(\exists x)(\sim G(x))$; y decir que algo es verde equivale a afirmar que no se trata de que todo sea no verde, en símbolos: $\sim(x)(\sim G(x))$. Por eso no es sorprendente que tanto Frege como Russell hayan creído haber encontrado la clave de las matemáticas. Se abría la posibilidad de desarrollar la lógica de la cuantificación hasta haber definido todos los números en estos términos.

2. Términos singulares e identidad

La idea de un predicado no es difícil de entender: se trata de un término que "predica" algo de un objeto; o, alternativamente, de un término que "aplica un concepto" al objeto, o que asimila al objeto con una cierta *clase*. ¿Pero qué podemos decir sobre el sujeto de una oración? ¿Qué es lo que hace?

Para esto, Frege propone una terminología nueva. La idea de un "sujeto" es sumamente engañosa, pues el mismo término puede aparecer como lo que antes se llamaba el "objeto" de una oración. "John patea a Mary" contiene un término ("Mary") que ciertamente funciona tal como lo hace el término "John", para escoger un ítem en el mundo. Pero no es parte del sujeto de la oración. Para Frege, "John" y "Mary" son nombres, y los nombres son casos especiales de lo que tendríamos que denominar términos singulares. La categoría de "términos singulares" también incluye lo que Russell llamó "descripciones", ya sean "indefinidas" ("un hombre") o "definidas" ("la reina de Inglaterra" y "el lucero de la mañana"). Según Frege, todos estos términos se refieren a "objetos". ¿Qué son los objetos?

Ésta es una pregunta para la metafísica. Pero al menos podemos decir dos cosas sobre ellos: son los portadores de las propiedades (las que se "predican" de ellos) y constituyen el tópico de las afirmaciones-de-identidad. Oraciones del tipo "a = b" tienen sentido siempre que "a" y "b" sean términos singulares (nombres) —es decir, siempre que se refieran a objetos.

¿Entonces qué queremos decir con "referencia"? La lógica *muestra*, más que formula, la respuesta a esta pregunta. La referencia es la relación que se establece entre un término singular y el objeto que le corresponde —entre el nombre "John" y John mismo. Todos tenemos una idea intuitiva de esta relación. Frege cree que la idea adquiere más precisión en la medida que se descubre que la referencia no sólo se refiere a los términos singulares, sino que describe una dimensión respecto al significado en general. Todos los términos refieren; de hecho, el *objetivo* del lenguaje es referir, escoger cosas en el mundo y hacer afirmaciones verdaderas sobre ellas. Éste fue el principal motivo para inventar el lenguaje.

3. Sentido y referencia

Pero la referencia (*Bedeutung*) no es todo el significado. Consideremos una afirmación de identidad, "a = b". Es cierta por el hecho de que "a" y "b" se refieren al mismo objeto. Si el significado de "a" consiste en el objeto al cual "a" se está refiriendo, entonces cualquier persona que entienda tanto "a" como "b" va a darse cuenta inmediata de la verdad de "a = b", tal como todos sabemos la verdad de "a = a". Frege da un ejemplo. Nadie necesita saber nada respecto al mundo para aceptar la verdad de "El lucero de la mañana es idéntico al lucero de la mañana": esto es autoevidente y su verdad está garantizada simplemente por el significado de las palabras. Pero uno podría entender la oración "El lucero de la mañana es idéntico al lucero de la tarde" y *no* saber que es cierta. Esto sugiere que tal oración no tiene el mismo significado que "El lucero de la mañana es idéntico al lucero de la mañana". Por otra parte, los términos de las dos oraciones se refieren a las mismas cosas —es decir, el planeta Venus y la identidad. De esto se puede deducir que en el significado hay algo más que la simple referencia.

Éste es uno de los argumentos que Frege ofrece para diferenciar entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*). Cuando uno entiende una palabra, capta su "sentido", y esto se puede lograr sin necesidad de saber que se está refiriendo a un objeto que también podría ser escogido por *otra* palabra. El sentido es lo que entendemos cuando entendemos una palabra. Pero, para que el lenguaje cumpla con su función de referencia, el sentido debe *fijar* de alguna forma la refe-

rencia. El caso debe ser que la persona que entiende la palabra se ve, por así decirlo, *apuntando hacia* su referencia, tal como al entender "el lucero de la mañana" usted se ve guiado en la dirección de Venus, el lucero de la tarde. El sentido de un término contiene la información necesaria para determinar su referencia. Frege a veces se refiere al sentido como "el modo de presentación" de la referencia. (Para dudas recientes sobre este argumento, ver Capítulo 19, sección 6).

El sentido de una palabra debe diferenciarse de las "ideas" que se asocian con ella. Por ejemplo, yo puedo asociar varias imágenes con la palabra "Venus" (*El Nacimiento de Venus* de Botticelli), ciertas palabras (el Templo de Venus en *The Knight's Tale*), ciertos sonidos ("Venus" de *Planetas* de Holst) y ciertas ideas (belleza, perfección clásica, el poder del amor): para Frege, todas estas cosas son meras "ideas"; es decir, asociaciones subjetivas, que son peculiares a mi persona y que no son parte del significado público compartido de la palabra —el significado que usted y yo entendemos y que nos permite usar la palabra en el mismo *sentido*). Dicho en otra forma, más wittgensteiniana, el sentido de una palabra está dado por las *reglas* que rigen su uso público; las "ideas" que se asocian son consecuencias locales de esas reglas. Esto fue lo que dio origen a la tesis de Wittgenstein, en su etapa tardía, que dice que el significado es esencialmente algo público.

4. Predicados y oraciones

Esto basta para los términos singulares. Ahora, ¿qué se puede decir de los predicados y de las oraciones completas que se forman a partir de ellos? Probablemente, los predicados tienen un sentido; y también deben tener una referencia, de otro modo, la referencia de los términos singulares pasaría a ser algo inerte, y no sería parte del lenguaje en el cual se producen estos términos.

Aquí es donde la teoría se torna difícil. Frege creía que "es sólo en el contexto de una oración que una palabra se refiere (*bedeutet*) a algo". Es decir, la referencia sólo se produce con la oración completa, y cuando asignamos una referencia a sus partes (tal como lo hice al tratar los términos singulares), estamos hablando en forma oblicua. En realidad, debemos considerar la referencia de una palabra como una *contribución* que hace esa palabra a la referencia de una oración. Lo mismo ocurre con el sentido: el sentido de una palabra es su *contribución* al sentido de la oración en que se produce. Podemos hablar de *el* sentido y *la* referencia de una palabra, porque la contribución es siempre la misma: es sistemática. El lenguaje funciona porque las reglas para convertir palabras en oraciones también sir-

ven para crear el sentido de las oraciones a partir del sentido de las palabras, y la referencia de las oraciones a partir de las referencias de las palabras.

Consideremos la oración "John es calvo". ¿A qué se refiere? Para responder esta pregunta, debemos volver a pensar cuál es el objetivo del lenguaje. Queremos que nuestra oración *corresponda a la realidad*, en la forma que "John" corresponde a John. Una oración exitosa representa el mundo *tal como es* y nos *conduce* a la realidad. En otras palabras, es una oración *verdadera*. La verdad es la marca realmente importante del éxito de una oración. Frege sostuvo que hay sólo dos "valores-de-verdad", como los llamó él: lo verdadero y lo falso. Por lo tanto, sugirió que una oración se tiene que referir a una u otra de estas dos cosas: a la verdad (lo verdadero) o a la falsedad (lo falso). A primera vista, esto es ridículo, pues parece implicar que todas las infinitas oraciones posibles en un lenguaje sólo dicen una de dos cosas. Pero ésa no es la conclusión correcta. Lo que Frege quiso decir es que una oración se relaciona con su valor-de-verdad tal como un nombre se relaciona con su objeto. Esto se puede probar de otra manera. Supongamos que John es idéntico a Mr. Smith*. De ello se deduce que "John" y "Mr. Smith" tienen la misma referencia. En cuyo caso, se puede sustituir "Mr. Smith" por "John" en cualquier oración, y la referencia va a seguir siendo la misma. Bien, *¿qué* sigue siendo lo mismo cuando se sustituye "John" por "Mr. Smith" en oraciones que contienen "John"? La respuesta es: el valor-de-verdad. Si es cierto que John es calvo, entonces también es cierto que Mr. Smith es calvo. Si es falso que John está casado, entonces también es falso que Mr. Smith está casado; etc. Esto sugiere que el valor-de-verdad es a la oración lo que el objeto es al nombre.

(No obstante, este argumento tiene sus problemas, y Frege los discute. A veces *no se pueden* sustituir términos con la misma referencia sin cambiar el valor-de-verdad. Por ejemplo, consideremos la oración "Mary cree que John es calvo". Esto podría ser verdad, aunque no es verdad que Mary crea que Mr. Smith es calvo, porque Mary no sabe que Mr. Smith y John son la misma persona. Frege sostiene que estas oraciones deben ser tratadas como *casos especiales*. La mayoría de los filósofos están de acuerdo con él. El consenso es que debemos diferenciar los casos sin problemas, en que los términos pueden ser sustituidos el uno por el otro siempre que tengan la misma referencia, de los contextos desviados, oblicuos u "opacos", en que es imposible la sustitución. Primero tratamos de entender los contextos "directos", y después explicar los indirectos en términos de aquéllos. Ver Capítulo 12).

¿Y qué hay de los predicados? ¿A qué se refieren *ellos*? Intuitivamente, diríamos a "un concepto", o algo similar. Un predicado

aplica un concepto a un objeto, y si el objeto "calza dentro" del concepto, entonces la oración resultante es verdadera. Hasta cierto punto, Frege acepta esta idea. Pero, sugiere él, en realidad no muestra cómo *funciona* el lenguaje. No explica la forma en que la referencia del predicado se "agarra" a la referencia del término singular para generar la referencia de la oración (el valor-de-verdad). Frege sugiere que el problema se hace más comprensible cuando pedimos prestada a las matemáticas otra idea: la de "función". Una función es una operación que transforma sistemáticamente un objeto matemático en otro, que para cada objeto es del tipo apropiado. Por ejemplo, la función √ da, para cada número, la raíz cuadrada de ese número. Es una "función de un número a su raíz". Asimismo, un concepto determina una función, desde un objeto a un valor-de-verdad. Si se inserta un objeto dentro de la función, entrega uno de dos resultados: verdadero o falso. Ésta es sólo una forma técnica de decir lo que ya sabemos; pero ha sido muy útil en la filosofía del lenguaje. Luego conoceremos otro uso del término "función".

Si los predicados y las oraciones tienen referencias, ¿también tienen un sentido? Por supuesto que sí, dice Frege, quien analiza el sentido de una oración en la misma forma. El sentido de una oración es con respecto a su referencia (el valor-de-verdad), tal como el sentido de un término singular es con respecto a *su* referencia (el objeto). Como vimos, el sentido de un término singular es una operación que *entendemos* al entender el término y que *fija* su referencia. Al entender el término, podemos saber a qué se refiere. Lo mismo ocurre con una oración. Entender la oración significa captar el *pensamiento* que ella expresa, lo que a su vez se identifica por las condiciones-de-verdad de la oración. Cuando captamos estas condiciones-de-verdad, adquirimos lo que es necesario para entender la oración. Las condiciones-de-verdad determinan la referencia (el valor-de-verdad): si éstas se cumplen, la oración es verdadera; si no, es falsa.

En cuanto al sentido del predicado, éste nuevamente se obtiene de sí mismo. El sentido de un predicado es una función desde el sentido de los términos singulares al sentido de las oraciones sujeto-predicado. En otras palabras: el sentido de cualquier término debe entenderse como su contribución a las condiciones-de-verdad de cualquier oración en la que participa.

5. Cuadro sinóptico

Entonces, he aquí un bosquejo de la teoría del lenguaje de Frege, junto con una o dos importantes conclusiones filosóficas que se pueden derivar de ella.

(a) Sentido y referencia. Hay dos dimensiones del significado. Cada término, y cada combinación significativa de términos, tiene tanto un sentido como una referencia. El sentido *determina* la referencia; es también lo que entendemos al entender el término. Al entender un término, encontramos una "ruta" hacia su referencia: tenemos lo que necesitamos para poder relacionar el término con el mundo.

(b) La referencia de un término singular es un objeto, mientras que la de una oración es un valor-de-verdad. El predicado se refiere a un concepto, que debe ser entendido como determinando una función desde el objeto al valor-de-verdad.

(c) El sentido de una oración es el pensamiento que ella expresa, el cual es entregado por las condiciones para su verdad. El sentido de cada término en un lenguaje se puede considerar una contribución (sistemática) a las condiciones-de-verdad de las oraciones que lo contienen.

(d) La oración es la verdadera unidad de significado: la completa expresión de un pensamiento. El significado y la referencia de un término sólo pueden expresarse completamente en el contexto de una oración. (Esto a veces se llama "principio de contexto").

(e) Al mismo tiempo, las oraciones se construyen a partir de los términos que las componen: cada término hace una contribución sistemática a las condiciones-de-verdad. Esto significa que, si conociéramos las reglas que rigen el uso de los términos individuales, podríamos derivar las condiciones-de-verdad de toda la infinidad de oraciones que se pueden construir a partir de ellos.

Este último punto es extremadamente importante, porque respalda una observación que frecuentemente hay que hacer, tanto en la filosofía del lenguaje como en lingüística. (Esta observación también se relaciona con la obra del lingüista Noam Chomsky). Pareciera que nuestra comprensión del lenguaje es creativa. Comprendemos oraciones que nunca antes hemos oído; y pareciera que el número de oraciones nuevas que podemos formar no tiene límites. Sin embargo, somos criaturas finitas con capacidades finitas. Entonces, ¿cómo es posible esto? Es posible porque, a partir de un vocabulario finito y aplicando repetidamente los principios estructurales (las reglas de la sintaxis), se pueden construir oraciones en forma indefinida; y además, porque el sentido de todas estas oraciones está determinado, usando otro conjunto de reglas (las reglas semánticas), por el sentido de los términos que las componen. Más aún, como el sentido determina la referencia, al entender los sentidos de estos términos y las reglas semánticas que los combinan, adquirimos un procedimiento para asignar no sólo objetos a los términos singulares, sino

también valores-de-verdad a las oraciones. Nuestro lenguaje se conecta con el mundo a través de las reglas que lo rigen.

El argumento de Frege es un logro impresionante. Sin otro recurso que la simple intuición, fue capaz de delinear una vasta teoría del lenguaje y dio el método para poder entenderla. Además, esta teoría abunda en sugerencias metafísicas. Casi todas sus conclusiones se derivan del simple hecho de haber observado que el principal objetivo del lenguaje es expresar y comunicar lo que es cierto. Vemos inmediatamente que la relación entre las palabras y el mundo se debe representar en términos del concepto de verdad, y que hay una indestructible conexión entre el significado y las condiciones-de-verdad. Gran parte de la filosofía subsiguiente depende de estas dos ideas. Una vez que Frege pudo mirar de frente al lenguaje, logró que el proceso de derivar su descripción de la "estructura profunda" no contuviera ninguna suposición que su oponente no se viera obligado a usar.

6. La revolución en lógica

La lógica estudia las inferencias válidas y trata de entregar reglas para diferenciar lo válido de lo no válido. Alguien podría suponer que si la inferencia de *p* a *q* es válida, se debe a que el significado de "*p*" "contiene" el de "*q*": *q* está comprendido en lo que entendemos por "*p*". Según esta tesis, la principal materia de la lógica sería el sentido de Frege: lo que entendemos cuando entendemos una oración.

La revolución en la lógica se produjo cuando los filósofos se dieron cuenta de que lo importante es la *referencia*. La lógica no describe (como suponían los filósofos cartesianos) las relaciones entre "ideas". Describe, en su forma más abstracta y sistemática, la relación entre el lenguaje y el *mundo*. Una inferencia es válida sólo cuando las premisas no pueden ser verdaderas sin que la conclusión también lo sea. Por lo tanto, la validez de los argumentos se entiende en términos de las "funciones-de-verdad" que combinan a las proposiciones.

La idea es así: cada oración en un lenguaje puede tener una de dos referencias: verdadero o falso. Las oraciones se *evalúan* asignándoles uno de esos "valores-de-verdad". Hasta su evaluación, una oración sólo es un "signo no interpretado". Luego, el primer paso en lógica es imaginar un lenguaje de "oraciones primitivas", representadas por signos proposicionales *p, q, r,* etc. Estos signos se tratan como variables y se evalúan asignándoles uno u otro de los valores V o F. Como este lenguaje aún no tiene estructura, no es mucho lo que se puede hacer con él. Por eso necesitamos *combinar* las propo-

siciones en complejos, introduciendo "conectivas" proposicionales, como *y* y *no*, que generalmente se representan con los símbolos & y ~. Para entender estas conectivas, hay que asignarles un "valor". Obviamente, no son verdaderas o falsas en sí mismas. Sin embargo, si consideramos que representan *funciones*, podrían corresponder a la idea general de referencia. Así, las conectivas entregan nuevos valores-de-verdad que dependen de los valores asignados a las proposiciones que unen. Consideremos la conectiva & (y). Le podríamos asignar la siguiente función: *p* & *q* tiene el valor verdad, si *p* tiene valor verdad y *q* tiene valor verdad. De otro modo, tiene el valor falso. A veces esto se representa en una tabla-de-verdad:

p	&	*q*
V	V	V
F	F	V
V	F	F
F	F	F

La columna del medio representa el valor que debe asignarse a *p* & *q*, cuando tanto *p* como *q* tienen el valor que aparece en las columnas bajo los símbolos "*p*" y "*q*".

También podemos definir ~ (negación) en la misma forma: ~*p* tiene el valor falso cuando *p* tiene el valor verdad, y verdad cuando *p* tiene el valor falso. A partir de dos variables proposicionales se obtienen dieciséis posibles funciones-de-verdad, pero no todas son interesantes. Sin embargo, una ha llamado la atención de los lógicos, porque capta algo de la idea de implicación, la función dada por la tabla:

p	⊃	*q*
V	V	V
F	V	V
V	F	F
F	V	F

⊃ se llama "implicación material". Al examinar la tabla, se ve que de las proposiciones *p* y *p* ⊃ *q* se puede deducir *q*: cada vez que las dos primeras tienen el valor verdad, la tercera también debe tener el valor verdad. Esto constituye una prueba elemental de la "regla de la inferencia" que en lógica se conoce como *modus ponendo ponens* o *modus ponens*, que dice: de *p* y *p* implica *q*, inferir *q*.

Aunque se obtienen dieciséis funciones-de-verdad a partir de dos proposiciones, para presentarlas no es necesario tener dieciséis símbolos, porque unas se pueden definir en términos de otras. Por ejemplo, $p \supset q$ puede ser definido como $\sim(p \ \& \sim q)$. Se puede trabajar con una sola conectiva, aunque el resultado se ve bastante alarmante.

7. Lenguajes formales

Tras definir así el punto de partida, la lógica moderna avanza hacia el estudio de los lenguajes formales. Un lenguaje formal es un lenguaje artificial, que duplica algunas, pero no todas, las características de un lenguaje natural. Por otra parte, este lenguaje obedece estrictamente los requerimientos de la persona que lo ha creado. Los lenguajes formales más simples se diseñan para exhibir las relaciones entre oraciones elementales y sus combinaciones, y permitir una interpretación sistemática, asignando para ello valores-de-verdad. Un lenguaje de este tipo va a contener:

(a) Un vocabulario; es decir, una lista de variables proposicionales primitivas *p, q, r, s* (que representan valores-de-verdad, tal como lo hacen, según Frege, las oraciones en un lenguaje natural), y una lista de "constantes" —generalmente conectivas como &, ~, ⊃.

(b) Reglas sintácticas —reglas que definen lo que se llama una "fórmula bien formada"; por ejemplo: si *p* es un wff, entonces también lo es $\sim p$.

(c) Reglas de interpretación, que asignan valores a las constantes, para poder interpretar las oraciones complejas en base a los valores asignados a sus partes. Estos valores constituyen funciones-de-verdad.

Este lenguaje duplica algunas de las características del lenguaje natural. Permite construir un número infinito de oraciones a partir de muchas partes finitas; y la referencia de cada oración con significado se determina enteramente por la referencia de sus partes. Sin embargo, no contiene nada que corresponda a la idea de sentido de Frege. Esta idea tampoco es necesaria para explorar el ámbito de la lógica. Por ejemplo, las ideas de prueba y de verdad lógica se pueden estudiar de antemano con sólo usar nuestro lenguaje simplificado. Lo único que necesitamos es agregar "reglas de inferencia". Por ejemplo:

(d) Reglas de inferencia: (i) De *p* y $p \supset q$, inferir *q*. (*Modus ponens*). (ii) Si *p* y *q* tienen el mismo valor-de-verdad, entonces *p* puede ser sustituido por *q* en todas las fórmulas donde se encuentra *q*. (Regla de sustitución).

Con esto, el lenguaje "cobra vida". A partir de cualquier proposición, el sistema va a generar un número infinitamente grande de ellas. Si agregamos axiomas a nuestro lenguaje, podemos proceder a deducir teoremas y así *usar* nuestro lenguaje para construir una teoría. Nuestra elección de axiomas dependerá del objetivo de la teoría. En lógica, los axiomas más interesantes son aquellos lógicamente verdaderos: es decir, los que no pueden ser falsos, dada la interpretación asignada a las "constantes". Una verdad lógica es verdadera en forma independiente del valor de las variables que contiene. Por ejemplo, $(p \,\&\, (p \supset q)) \supset q$ es una verdad lógica. Sean cuales sean los valores de p y q, siempre será verdadera. Estas fórmulas a veces se conocen como "tautologías verdad-funcional". Si escogemos correctamente las reglas de inferencia (como las dos que he dado), vamos a obtener una teoría que generará *sólo* verdades lógicas a partir de axiomas lógicamente verdaderos. Aplicando nuestras reglas en forma repetida, incluso podríamos generar *todas* las verdades lógicas. (En este caso, la teoría sería "completa" respecto a la verdad lógica). ¿Cómo se puede saber que una teoría es completa? Aquí nos encontramos con una bella e interesante pregunta matemática, cuya respuesta requiere la construcción de una teoría respecto a nuestra teoría, algo que se llamaría una "meta-teoría". Buena parte de la lógica moderna consiste en la construcción de meta-teorías: pruebas con respecto a pruebas, lo que nos indica hasta dónde se puede llegar mediante éste o aquel procedimiento. (Ver Capítulo 26).

¿Qué tiene que ver todo esto con el lenguaje natural? Obviamente, nuestro lenguaje formal no es muy rico. Además, sólo modela una parte muy pequeña de la estructura del lenguaje natural, la que se refiere a las conectivas, como "y", "si" y "no". Para poder penetrar el *interior* de la estructura de las oraciones y explorar las propiedades sintácticas y semánticas de las partes, se necesitaría un lenguaje mucho más rico. Por eso se diseñó el "cálculo de predicado", que toma como suyos los signos primitivos que representan las *partes* de las oraciones: signos de predicado, F, G, etc.; signos para términos singulares a, b, c; y signos para variables x, y, z, y para los cuantificadores que los unen. Gracias al trabajo de Tarski, los lógicos saben construir este tipo de lenguaje usando principios fregeanos, y "asignar valores" a sus oraciones basándose en los valores de sus partes. En esta forma, y a través del desarrollo de lenguajes formales que se acercan más y más al paradigma natural, la teoría de la referencia se ha ido expandiendo gradualmente. En este proceso siempre somos capaces de articular las características lógicas de ese lenguaje, considerando sólo la referencia y nunca el sentido de sus fórmulas.

¿Qué tiene que ver todo esto con la filosofía? ¿Qué alteraciones en la agenda filosófica han producido esta nueva forma de ver la lógica? En el próximo capítulo usaré un ejemplo para contestar estas preguntas.

CAPÍTULO 7

Descripciones y Formas Lógicas

El artículo de Russell "On Denoting", publicado por primera vez en *Mind* en 1906, es tal vez el más famoso de la historia de la filosofía moderna, un modelo de iconoclastia y una inspiración para gran parte de lo que se dijo en la filosofía angloestadounidense durante los siguientes cincuenta años. Su tema principal es el artículo definido *"the"* (el, la). Los lectores rápidamente se dieron cuenta que, si de esa minúscula palabra se puede implicar toda una filosofía, algo importantísimo tiene que haber ocurrido con la filosofía. La mayor parte de lo dicho por Russell en ese artículo ya ha sido descartado; todo el resto está en discusión. Pero hay en él un núcleo de tan irresistible buen sentido, que su estudio sigue siendo valioso. Además, es imposible entender la filosofía moderna sin entender el argumento de Russell. En el corto período en que hubo filosofía sobre el "lenguaje corriente" en Oxford durante los años 50, Strawson escribió un artículo ("On Referring") en respuesta a Russell. Éste también es importante; aunque, en retrospectiva, ha quedado obsoleto más rápidamente que los conceptos que en él se critican.

1. El problema de Russell

El pensamiento de Russell, como el de Frege, se basa en el estudio de la lógica y de los fundamentos de las matemáticas. Estos dos hombres comparten el mérito por la teoría de las matemáticas que finalmente se expresaría en *Principios de la Matemática* de Russell y Whitehead. Sin embargo, Russell no aceptó la teoría del significado que seguía dos vías (sentido y referencia) que Frege presentó en "Sobre Sentido y Referencia", en gran parte porque Russell vislumbró (lo que resumí brevemente al final del capítulo anterior) que la lógica necesita sólo una vía, la teoría de la "referencia". Podemos construir nuestra lógica en base a la idea de que las palabras "representan" cosas: nombres de objetos, oraciones para valores-de-verdad y términos generales para "clases" (cosas que tienen como "miembros" otras cosas). Luego, la oración "John es calvo" representa un valor-de-verdad (verdad); y dice que la cosa llamada "John" (o sea, John) es un miembro de la clase que se denota con "es calvo" (la clase de

las cosas calvas). Russell introdujo una gran confusión cuando, al describir a John, dijo que era el *significado* de "John", planteando, al mismo tiempo, que el significado de una *oración* es una proposición. Esto es confundir los dos niveles de significación de Frege. La oración se sostiene por su valor-de-verdad y no por la proposición, tal como John es lo que sostiene a su nombre. Pero Russell no comprendió el motivo de Frege, malentendido que se mantuvo durante todo el período de la influencia de Frege. Por lo tanto, para Russell, John se transforma en un componente de cada proposición respecto a él: alzándose en el medio de una proposición, por sí mismo, como si fuera un intruso del mundo real que ha sido atrapado misteriosamente en el espacio de la lógica. Cabalgar en la teoría de la confusión de Russell no es cosa fácil; por ello, en lo que voy a decir, no usaré las palabras de Russell, y frecuentemente me apartaré de su argumento para poder captar la verdadera fuerza que contiene.

Hay otro aspecto de la teoría de Russell que se debe dejar a un lado para poder entender la importancia actual de la teoría. Russell trata de responder *dos* preguntas básicas: ¿cuál es el significado de una frase? y ¿cómo podemos *saber* su significado? En el caso de los nombres, el significado corresponde al objeto al cual ellos se están refiriendo; según Russell, el significado se conoce porque el objeto al cual se refiere es algo que nos es familiar. En la filosofía de Russell, esta idea se asoció con una teoría sobre el "conocimiento por familiarización". Esta teoría nos confronta con una paradoja, porque la verdad es que no estamos familiarizados con las cosas a las cuales normalmente nos referimos, lo que lleva a concluir que, en nuestro lenguaje, la mayoría de los nombres en realidad no son nombres.

Éste es el problema que Russell enfrentó. Las expresiones que Frege había llamado nombres (los términos singulares) son de dos tipos radicalmente diferentes: los nombres y las "frases que denotan"; estas últimas pueden ser indefinidas ("un hombre") o definidas ("el hombre"). Es evidente que "John" es un término de tipo diferente al de "la estrella de la mañana". Es imposible suponer que "John" sea un nombre sin que exista alguien a quien se refiera el nombre. Pero, en cambio, es posible usar tranquilamente frases que denotan, como "la estrella de la mañana", sin estar seguro si hay algo que sea denotado por las frases. Por ejemplo, podríamos especular sobre la montaña dorada, diciendo "la montaña dorada está hecha de oro", "la montaña dorada está oculta a la vista", "la montaña dorada no existe". Pero supongamos (como seguramente es el caso) que *no* existe tal montaña dorada, ¿entonces cómo pueden evaluarse estas oraciones? ¿Son verdaderas o falsas? Frege diría que contienen nombres "vacíos": nombres que no se refieren a nada, y que por lo tanto no son nombres. Pero si "la montaña dorada" se usa como si se trata-

ra de un nombre sin una referencia, entonces *tampoco* tendrían una referencia las oraciones donde se encuentra el nombre. (La referencia de la oración se determina sólo cuando se determinan las referencias de sus partes). Por lo tanto, así como "la montaña dorada" carece de una referencia, la oración "la montaña dorada está oculta" carece de un valor-de-verdad. No es verdadera ni falsa. Si Frege tiene razón, nuestro lenguaje estaría lleno de oraciones de este tipo, las que, a pesar de no poseer ningún valor-de-verdad, se usan con toda tranquilidad. En cuyo caso, estaríamos lanzando nuestra lógica por la ventana, ya que la lógica se basa en la relación que existe entre las oraciones y los valores-de-verdad. En realidad, el asunto es peor aún. Podemos estar usando estas frases que denotan sin siquiera *saber* si existe alguna cosa que corresponda a ellas. Un número indefinidamente grande de oraciones desempeñan un papel activo en nuestro pensamiento e inferencia, aunque no sabemos si tienen un lugar verdadero en él o qué podría ser ese lugar. Para Russell, esta situación era intolerable.

Russell no fue el único filósofo que se preocupó de este problema. Ya me he referido a Husserl, fundador de la fenomenología moderna, que durante esa época estaba escribiendo su oscuro libro *Investigaciones Lógicas*. Husserl pertenecía a un círculo de filósofos austríacos, que frecuentaban las universidades de Viena y Praga a comienzos de este siglo, y cuya especialidad era el estudio de las regiones limítrofes entre la lógica y la filosofía de la mente. Uno de ellos fue Alexius Meinong, conocido sobre todo por haber sido blanco de las burlas de Russell, pero de gran interés por derecho propio. En esos días, la cultura austríaca era rica en logros imaginativos. Mahler, Freud, Klimt y Rilke estaban en la cima de su influencia; Adolf Loos aún no había iniciado su guerra contra la arquitectura, ni Schoenberg su revolución contra la música; incluso Musil aún pensaba que existían hombres con cualidades. La contribución de Meinong a este mundo de fértiles ilusiones fue sugerir que la lógica debía estudiar los objetos del *pensamiento*. Aunque no haya una montaña dorada, tenemos el poder para *pensar* en ella, y esto es lo que ancla a "la montaña dorada" en el cielo de la referencia. No tendríamos dificultad para comprender que "la montaña dorada está oculta", porque "la montaña dorada" se refiere a un objeto mental. Este objeto no existe en el mundo real, pero "subsiste" en el ámbito del pensamiento.

Es probable que Russell no haya entendido muy bien a Meinong. Sea como fuere, interpretó que Meinong estaba diciendo que las oraciones adquieren un significado por el solo hecho de contener la frase "la montaña dorada"; en cierto sentido, por ese hecho debiera *haber* una montaña dorada. De otro modo, estas oraciones no serí-

an sobre algo. Por lo tanto, cada frase que denota trae alguna entidad al ámbito de la "subsistencia". ¿Pero qué sucede con "el cuadrado redondo"? ¿También subsiste? ¡Qué peculiar debe ser ese ámbito, si contiene objetos imposibles! Ciertamente, pensó Russell, deberíamos comenzar de nuevo y examinar la lógica de las frases que denotan, sin los grilletes de Frege. Tal vez hemos estado completamente errados respecto a su lógica.

2. La teoría de Russell

Russell comienza con la idea de definición. Normalmente, un término se define usando otro equivalente: un término que puede reemplazar, en todos los contextos donde ocurre, al término que se está definiendo, sin que por esto cambie su significado o su valor-de-verdad. (En lógica, el signo para esto es: "=df"). Una definición más corta dice que un término puede ser sustituido por otro que, por una convención, denote siempre la misma cosa.

Russell llamó a estas definiciones "explícitas". Ellas eliminan términos de nuestro lenguaje, al sustituir otros términos con la misma función. Pero ninguna definición explícita pudo eliminar "la montaña dorada" sin introducir un nuevo término que diera origen a exactamente los mismos problemas lógicos y metafísicos. Russell sugirió que aquí necesitamos una definición *implícita*, es decir, un procedimiento para reemplazar el término en cada contexto donde se use. Este método podría indicar en forma exacta cómo evaluar la oración resultante. Tomemos la frase "El actual rey de Francia". Como en la actualidad no *hay* un rey en Francia (asumiendo que nos adherimos, como Russell, a la herejía republicana), es imposible entender una definición del tipo "El rey de Francia = x": el concepto de identidad no tiene una función clara aquí. Sin embargo, la oración "El actual rey de Francia es calvo" tiene significado; por lo tanto, debiera tener un valor-de-verdad. ¿Entonces cómo se evalúa la frase que denota? La respuesta es que, para evaluarla, hay que reconstruir toda la oración, solucionando así el asunto de su valor-de-verdad. Se da a la frase una definición implícita cuando se muestra cómo las oraciones en que ocurre la frase se pueden reemplazar por otras oraciones con el mismo valor-de-verdad, en las cuales la frase *no* ocurre. Esto es lo mejor que podemos hacer, y lo único que necesitamos hacer. Luego cabe preguntarse, ¿cómo se hace esto?

La respuesta está en el artículo definido "*the*" (el, la, lo, los, las). Russell razonó que cuando se describe al actual rey de Francia como calvo, estoy implicando: primero, que *hay* un rey de Francia; segundo, que a lo más hay *un solo* rey de Francia; y tercero, que sea lo que sea un rey de Francia, éste es calvo. Estas tres ideas captan el

significado de la oración, porque capturan lo que debe ser verdad para que la oración sea verdadera (ésta es una razón que Frege habría respaldado). Aquí se dan las "condiciones-de-verdad" de la oración original. (Russell planteó este punto en otra forma, pero, para el caso nuestro, eso no tiene importancia).

He aquí el análisis que hace Russell de la oración "el actual rey de Francia es calvo":

> "Hay un rey de Francia; a lo más hay un rey de Francia; y todo lo que es un rey de Francia, es calvo".
> Para ponerlo en otra forma:
> "Hay una *x*, esta *x* es un rey de Francia, *x* es calvo, y para cada *y*, *y* es un rey de Francia sólo si *y* es idéntico a *x*". En símbolos:
> $(\exists x)(K(x) \;\&\; B(x) \;\&\; (y)(K(y) \supset (y = x)))$.

Hemos traducido la oración en las formas reconocidas por el "cálculo de predicado", y mostrado que la oración original tiene exactamente las mismas condiciones de verdad que una conjunción tripartita, en la cual no se encuentra la frase "el rey de Francia". Además, se puede observar que, después de todo, la oración original *sí* tiene un valor-de-verdad, y que el valor es (de acuerdo a la suposición republicana) falso.

Este proceso se puede repetir con todas las frases que denotan de nuestro lenguaje, ya sean indefinidas ("un hombre") o definidas ("el hombre"). Las frases que denotan que más interesaban a Russell eran las compuestas por el artículo definido "*the*" (el, la, lo, los, las) y una descripción: "el rey de Francia", "la montaña dorada", "la estrella de la mañana". Él las llamó "descripciones definidas" (o "determinadas"). De allí que su teoría se haya llamado teoría de las descripciones de Russell. Él creyó que no sólo había dado una regla general que permitía eliminar estas frases de nuestro lenguaje, sino que, además, había dicho todo cuanto se podía decir sobre la palabra "*the*".

3. La forma lógica

Ciertas características de la teoría de Russell merecen ser resaltadas.

(i) Él da el significado de una oración al enunciar las condiciones para su verdad. Al hacerlo, no sólo muestra que la oración tiene un valor verdad, sino también cómo se determina ese valor verdad.

(ii) La oración analizada es una oración sujeto-predicado (hablando gramaticalmente). Tiene un sujeto ("el rey de Francia") y un predicado ("es calvo"), y atribuye el predicado al sujeto. Pero el aná-

lisis de ninguna manera corresponde al que se usa en una oración sujeto-predicado. Se trata de una oración compuesta, que es *existencial* en la forma. De hecho, está *diciendo* que algo existe, y luego predica varias propiedades de ese algo.

(iii) La forma gramatical de la oración original nos indujo a equivocarnos en su lógica: esto fue lo que nos llevó a suponer que la oración no tiene un valor-de-verdad (la opción de Frege) o que lo que refiere es el sujeto (la opción de Meinong). Si Russell tiene razón, la forma gramatical engaña sistemáticamente.

Esto llevó a Russell a una interesante conclusión, sugiriendo que la gramática del lenguaje corriente puede (y a menudo lo hace) ocultar la verdadera *forma lógica* de los pensamientos que en él se expresan. Lo que determina la forma lógica es el papel que desempeña la oración en inferir: comprendemos una oración cuando logramos captar lo que con ella se infiere y, además, la forma como se determina su valor-de-verdad. Más aún, Russell supuso que, con la nueva lógica, se obtiene un instrumento perfecto para representar la forma lógica. El lenguaje de la lógica está diseñado precisamente para poder captar el papel de las oraciones como agentes portadores de valores-de-verdad, y para señalar cómo las referencias de las partes de una oración determinan la referencia del todo. Las operaciones lógicas elementales (funciones-de-verdad, cuantificación, variables, etc.) se pueden entender perfectamente debido a que se definen en *términos* de su papel lógico —su rol en la composición de los valores-de-verdad de las oraciones a partir de las referencias de sus partes. Si pudiéramos suponer que el lenguaje de la lógica es completo (que capta todas las formas en que se pueden asignar los valores-deverdad, y todas las maneras de juzgar la validez de las inferencias), estaríamos tentados a decir, como Russell, que la lógica tiene prioridad sobre la gramática natural. La lógica nos dice lo que verdaderamente queremos decir (el significado) con nuestro lenguaje corriente: o al menos, lo que debiéramos querer decir (significar). El primer paso de la filosofía es dar la forma lógica de las oraciones que nos inquietan; entonces tendremos una clave para determinar lo que podemos y no podemos expresar por medio de ellas.

Estas ideas influyeron inmensamente en Wittgenstein en su primer período y en los positivistas lógicos. Aun hoy encontramos filósofos que razonan en estos términos. Un destacado y reciente ejemplo es Donald Davidson. (Ver su colección *De la Verdad y la Interpretación*, 1989). Estos filósofos sugieren que el lenguaje corriente crea problemas filosóficos debido a que no comprendemos las condiciones-de-verdad de los pensamientos que en él se expresan. Para poder asignar condiciones-de-verdad, se debería usar un lenguaje ideal (un lenguaje lógico) cuyas operaciones se comprendan comple-

tamente. Según Davidson, lo que hace ideal a un lenguaje es que tenga una "teoría de la verdad". Con esto quiere decir una teoría que, a partir de una evaluación de las partes del lenguaje, logre producir un método para evaluar todas sus oraciones en forma sistemática. Sin embargo, en la práctica, el resultado es similar al de Russell. El mismo Davidson duda de la posibilidad de obtener una teoría de la verdad que sea adecuada para el lenguaje natural, y da la impresión de que, en algunas ocasiones, está de acuerdo con la idea de Russell de que el "cálculo de predicado" constituye el mejor lenguaje que poseemos para representar la realidad.

Por lo tanto, la teoría de Russell dio origen a tres ideas vitales: la filosofía avanza otorgando condiciones-de-verdad a las oraciones problemáticas; las condiciones-de-verdad se obtienen mediante la "forma lógica" de una oración, la cual se representa con un lenguaje lógicamente transparente; y tal vez, para cada oración, existe sólo un análisis correcto (o forma lógica).

4. Implicaciones matemáticas

Para Russell, la aplicación más interesante de su teoría está en la filosofía de las matemáticas. Consideremos la oración: "Tres es más que dos". Contiene dos nombres: "tres" y "dos". ¿A qué se refieren estos nombres? La respuesta obvia —a números— abre el camino para la inflada metafísica de Platón, quien creía que los números tienen una existencia real fuera del espacio y del tiempo. Para pensadores como Platón, los números son eternos e inmutables y constituyen la más segura afirmación de poseer una verdad. Por ello, ocupan una posición privilegiada en la jerarquía metafísica, desde la cual contemplan sonrientes las ruinas de las cosas mortales que ha engendrado su deificación. Russell pensó que, si queremos evitar esta extravagancia metafísica, tenemos que tratar de mostrar que la forma lógica de oraciones como "Tres es más que dos" no es lo que parece: debemos tratar de reescribir las oraciones que incluyen expresiones numéricas, de modo que digan la misma cosa, pero sin usar los números como si fueran nombres —preferiblemente, no usando ninguna de estas expresiones numéricas.

De hecho, mucho de lo que se dice sobre números se puede expresar usando su forma *adjetivada*, como en "Hay tres manzanas en el canasto"; la mayoría de las actividades corrientes de contar y calcular presuponen tácitamente la existencia de algo que se está contando, una cosa fuera de los números mismos, lo que constituye el verdadero objeto de nuestra atención. Por lo tanto, si logramos entender las expresiones numéricas cuando se usan como adjetivos, habríamos dado un primer paso hacia la comprensión de las matemáticas.

La teoría de las descripciones nos muestra la forma de hacerlo. Ya vimos un análisis de la expresión "uno" en términos de ideas puramente lógicas, tales como existencia e identidad. Decir que hay un rey de Francia es decir que existe un rey de Francia, y todo lo que sea un rey de Francia es idéntico a esa cosa. En símbolos:

$(\exists x)(K(x) \ \& \ (y)(K(y) \supset . y = x))$

En esa frase no hay ninguna expresión numérica. Sin embargo, hemos dicho exactamente lo que queríamos decir con sólo usar el término "uno". Lo mismo se puede hacer con "cero" y "dos". "No hay un rey de Francia" se lee así: no es el caso que haya un rey de Francia. "Hay dos reyes de Francia" se lee así: hay una x y hay una y, esta x es un rey de Francia e y es un rey de Francia, y para todas las z, z es un rey de Francia sólo si z es idéntico a x o idéntico a y. En símbolos:

$(\exists x)(\exists y)(K(x) \ \& \ K(y) \ \& \ (z)(K(z) \supset . \ (z = x) \ v \ (z = y)))$

Nuevamente hemos eliminado una expresión numérica usando sólo ideas lógicas. (Nótese la introducción de otros dos símbolos lógicos: "v", que significa *o* y se define como una función-de-verdad, y el signo de puntuación "." después del signo de implicación, lo cual nos dice que todos los signos que lo siguen (y no los paréntesis abiertos con anterioridad en la oración) deben ser tomados como dentro del "rango" de la implicación).

Por supuesto, aún estamos muy lejos de poder dar definiciones, explícitas o implícitas, de los números propiamente tales. Además, nuestras traducciones no sólo son engorrosas, sino que están muy distantes de las leyes de procedimiento aritmético que hubieran permitido utilizarlas para el cálculo. Sin embargo, ciertamente es de inmenso interés filosófico que, en esta aplicación particular, hayamos podido reemplazar las matemáticas por la lógica. Aun estos simples resultados tienen un efecto sísmico en la superesfera platónica, y dan ánimos a quienes creen, como Russell, que las matemáticas son, en última instancia, sólo otro aspecto de la lógica.

Ahora se comienza a ver que en la historia de la filosofía no ha habido una palabra más importante —excepto el verbo "ser o estar" ("*to be*")— que el artículo definido "*the*" (el, la, lo, los, las). De su análisis del "*the*", Russell derivó una teoría del lenguaje, una filosofía del ser, un método de análisis y los primeros pasos hacia una derivación de la aritmética a partir de la lógica. Todas estas cosas han tenido una enorme influencia en la historia moderna de este tema.

5. La jungla de Meinong

Lo que he discutido recién es bastante difícil e implica un salto hacia tópicos de los cuales nos ocuparemos más adelante en esta obra. Pero

el punto que subyace a este tema es histórica y filosóficamente importante, por lo que voy a elaborar algo más, considerando esta vez el enfoque de Russell sobre la "ontología". (El campo histórico sobre el cual me estoy deslizando rápidamente fue explorado con mayor detalle en el valioso pero soporífero volumen de J.A. Passmore titulado *Cien Años de Filosofía*). La filosofía tradicional se destaca por introducir en el mundo entidades sobre cuya existencia antes no teníamos ni sospechas: las Ideas de Platón, el sí mismo cartesiano, la Idea Absoluta de Hegel, la voluntad de Schopenhauer, la "sustancia material", la "cosa en sí misma" de Kant, etc. Como vimos, Berkeley se molestaba especialmente con la idea de "sustancia material", y sostenía que no hay ni puede haber pruebas concebibles de su existencia, y que se puede decir todo lo que queremos sin tener que referirnos a ella. Sin embargo, cuando llegamos a Meinong, pareciera (o al menos, así le pareció a Russell) que la filosofía había logrado engendrar objetos metafísicos en forma indefinida —tantos como los que permita la cantidad de frases con significado que existan para "referirse" a ellos. El filósofo entra a un universo opresivamente superpoblado por sus propias creaciones, y sin ningún arma para cortarlas y abrirse paso. ¿Cuál es la forma de salir de esta jungla? ¿O estamos perdidos en ella para siempre?

La respuesta de Russell es simple y, de hecho, constituye una reformulación, en términos de la lógica moderna, de la respuesta de Berkeley. Nos dice: exprese lo que tiene que decir usando oraciones cuyo significado y estructura entiende. Tal vez tenga que decirlo no exactamente como lo diría en el lenguaje corriente: pero al menos sabe lo que quiere decir. Más aún, no es necesario querer decir algo más. Todo lo que se puede decir en forma clara, también se puede decir en el lenguaje de la lógica; y cuando uno se confina a este lenguaje, se evidencia que ningún filósofo tiene, o puede tener, fundamentos para afirmar la existencia de las entidades metafísicas a las que sus teorías parecen reducirlo.

Ya vimos una aplicación de esta idea en la teoría de las construcciones lógicas (que es una generalización de la teoría de las descripciones presentada por Russell) y en la filosofía de las matemáticas. Encontramos pensamientos similares en el filósofo estadounidense W.V. Quine, quien resume su metafísica con la consigna "ser es ser el valor de una variable". En otras palabras, si sus creencias lo obligan a afirmar oraciones como "Hay una x tal que $F(x)$", entonces, y sólo entonces, está forzado a la existencia de algo que es F. Todo lo que usted se ve obligado a "cuantificar" para expresar la verdad, existe. Nada más existe. Así, desplegando la forma lógica, nos libramos de las entidades metafísicas que acechan en los "pobres arrabales ontológicos" del lenguaje.

Debido a que el artículo de Russell "On Denoting" apuntaba en esta dirección, F.P. Ramsey, su alumno y discípulo, lo llamó un "paradigma de la filosofía". Mediante un cuidadoso análisis del lenguaje, pareciera eliminar un problema filosófico y todas las entidades fantasmales que se habían invocado para poder resolverlo.

6. La crítica de Strawson

Sin embargo, hacia este punto se dirigen las objeciones que hizo Strawson a la teoría de Russell. Strawson se rebeló contra la tradición que siguió al artículo donde Russell ponía a la forma lógica por sobre la gramática natural. Strawson no interpretó la teoría de Russell en los mismos términos usados por mí, tal vez porque estaba bajo la influencia de otros pensadores, que habían tomado demasiado a pecho las alabanzas de Ramsey. Strawson se exasperó con la suposición de que la lógica formal está de alguna manera *más cerca* de la realidad que el lenguaje natural, y que si algo no puede decirse en un lenguaje formal, entonces no puede expresarse de ningún otro modo. Él creía en la existencia de una lógica del lenguaje natural, diferente a la de los lenguajes formales presentados por Frege y Russell. Esta lógica es igualmente capaz de entregar resultados verdaderos a partir de premisas verdaderas, pero más sensible frente al objetivo principal del lenguaje, que es la comunicación entre seres racionales.

Primero que nada, argumenta él, Russell supone que las oraciones de un lenguaje tienen significado en sí mismas, de modo que podemos entenderlas aun cuando se exhiban en forma neutra en una página. Pero el lenguaje no *tiene* significación: la *adquiere* a través de su uso. Además, no son las oraciones las que son verdaderas o falsas, sino las *afirmaciones* que hacemos por medio de ellas. Hacer una afirmación es una actividad que requiere un contexto; y éste contiene presuposiciones cuyo planteamiento no depende de quien habla.

El análisis de Russell progresa suponiendo que cuando las oraciones contienen frases que denotan, ello implica la existencia de varias otras oraciones: por ejemplo, "El rey de Francia es calvo" implica que existe el rey de Francia. Pero las oraciones no implican nada hasta que se ponen en uso mediante afirmaciones. Y si el rey de Francia no existe, no se pueden hacer afirmaciones sobre él. Lo mejor que podemos decir es que la afirmación "el rey de Francia es calvo" *presupone* la existencia del rey de Francia, pues quien hace tal afirmación está en condiciones de hacerla sólo si el rey existe. *Sólo* si el rey existe, nos podemos referir a él; en caso contrario, no podemos. Referir es algo que *nosotros* hacemos; "denotar" es una mera

fabricación del intelecto atontado por la lógica, y ciertamente no es algo que una *frase* pueda hacer. Las frases no *hacen* nada.

La lógica del lenguaje corriente, continúa Strawson, no se puede captar en las estructuras de la lógica formal. Por eso esta lógica constituye una barrera para nuestro lenguaje, y nos fuerza a apuntar sólo en la dirección que Russell quiere que apuntemos: hacia la verdad sobre el mundo. Es absurdo decir que "el rey de Francia es calvo" *significa* "Hay una y sólo una *x* tal que *x* es un rey de Francia y todos los reyes de Francia son calvos". Evidentemente, la oración no *significa* eso, aun cuando lo que se afirme en ella sea algo que presupone la existencia del rey de Francia.

¿Entonces qué significa la oración? Lamentablemente, Strawson no nos favorece con una respuesta. Tal vez él diría que el significado de la oración está dado por la afirmación que es habitual hacer. ¿Pero cuál es esa afirmación? Aquí entramos a un territorio misterioso. Sabemos lo que son las oraciones. ¿Pero sabemos lo que son las afirmaciones? ¿Sabemos contarlas, diferenciarlas, reconocerlas? ¿También habrán surgido de los pobres arrabales ontológicos? Ésta habría sido la conclusión de Quine.

En todo caso, el desacuerdo entre Russell y Strawson es mucho menos radical de lo que parece. Strawson dice que una oración no tiene un valor-de-verdad; sólo las afirmaciones tienen valores-de-verdad. La afirmación "el rey de Francia es calvo" puede ser verdadera o falsa, pero puede ser verdadera o falsa sólo cuando se *hace*. Sin embargo, no puede hacerse a menos que se cumplan sus presuposiciones. Una de éstas es la existencia del rey de Francia. Si no existe el rey de Francia, no es verdadero ni falso que el rey de Francia sea calvo. Lo que en efecto ha ocurrido es que Strawson se ha retirado a la posición que ocupaba Frege.

Además, tal vez la mejor manera de identificar una afirmación sea en términos de las circunstancias bajo las cuales sería correcto hacerla. ¿Cuándo es correcto afirmar que el rey de Francia es calvo? *Una* respuesta (aunque no la única) sería: cuando la afirmación es verdadera; en otras palabras, cuando hay un rey de Francia y sólo un rey de Francia, y éste es calvo. Pero entonces hemos identificado la afirmación en términos de sus condiciones-de-verdad. Y éstas son las mismas condiciones-de-verdad que había descrito Russell. Después de todo, no estamos tan lejos de la "forma lógica".

Hay más sobre esta disputa que lo que aquí presento, pero lo dicho nos muestra cuán difícil es rechazar totalmente el análisis russelliano. En cuanto a la promesa de darnos una "lógica del lenguaje corriente", lo menos que se puede decir es que Strawson no la cumple. Tal vez no se puede cumplir. (Esto se relaciona con una persistente pregunta: ¿por qué la lógica es tan *difícil*? ¿No debería ser

lo más simple del mundo decidir qué resulta de qué y por qué? Sin embargo, el hecho es que las verdades más evidentes, son también las más difíciles de explicar).

7. Avanzando

Las objeciones de Strawson no son completamente erradas, aunque hoy nadie las haría en la forma escogida por él. Hoy se acepta cada vez más que el lenguaje funciona en una serie de formas diferentes, y que la "regimentación" (como la llama Quine) necesaria para exhibir su supuesta "forma lógica" daña nuestra manera habitual de pensar. Además, los filósofos (excepto Davidson) no están satisfechos con la idea de que los simples lenguajes lógicos tengan el poder ya sea para representar la suma del pensamiento humano o (por la misma razón) para describir la estructura de la realidad.

De hecho, las descripciones definidas (o determinadas) ofrecen una buena ilustración de esto. Cuando digo "George es el caballo que ganó", quizás quiero decir una de dos cosas, dependiendo del contexto. Tal vez usted esté examinando a George con la idea de comprarlo, y yo enuncio esta oración como una recomendación. Alternativamente, usted quizás haya oído el resultado de la carrera y quiere saber quién fue el genio que la ganó, para usar un lenguaje aborrecido por Musil. En el primer caso, mi intención es describir las cualidades de George; en el segundo, identificar al caballo ganador. Una y la misma oración puede funcionar como una "atribución" de cualidades y como una afirmación de identidad. ¿Cómo es posible que estos dos usos de la oración tengan la misma lógica? En una destacada y reciente contribución a la teoría de las descripciones, Keith Donnellan explora la diferencia entre estos dos usos de las descripciones definidas (o determinadas), y muestra que la teoría russelliana no capta toda la verdad en ninguno de los dos casos. (Ver K. Donnellan, "Reference and Definite Descriptions").

Pero esto nos lleva de vuelta a la metafísica. Porque sea que tomemos el lenguaje lógico o el corriente como centro de nuestra atención, se ha hecho evidente que la estructura de lo que decimos tiene considerable relación con la estructura del mundo. Incluso podría ser que estas dos cosas sean aspectos diferentes de una misma cosa, como nos dicen los hegelianos.

CAPÍTULO 8

Cosas y Propiedades

Volvamos por un momento al "*cogito*" (estoy pensando) de Descartes. ¿Por qué tenía certeza de que pensaba? Porque si lo hubiera dudado, eso simplemente probaría que alguien lo dudaba. ¿Pero no habrá ido demasiado lejos con esta conclusión? Lichtenberg, aforista alemán del siglo XVIII, sugirió que Descartes podía afirmar con autoridad sólo la existencia del pensamiento: no que "yo estoy pensando", sino que "está pensando", algo que se puede comprender con la analogía de "está lloviendo". Es evidente que hay un pensamiento funcionando, ¿pero por qué hay que suponer también la existencia de un pensador? Muchas personas se impresionaron con esta objeción. Junto con suponer la existencia de un pensador, se introduce una poderosa hipótesis metafísica. Esta hipótesis, cuando usa el argumento del lenguaje privado, puede ser lo que rescata al mundo entero del demonio.

¿Pero se puede sostener realmente esta objeción? ¿Puede haber pensamiento sin que *alguien* lo esté pensando? Los pensamientos no tienen existencia sin un dueño. Al revés de la lluvia, el pensamiento es un estado o propiedad, no un ítem con existencia independiente en el mundo. Decir que hay un pensamiento funcionando implica la existencia de un pensador. Si no fuera así, estaríamos en la situación de la moribunda Sra. Gradgrind (*Hard Times*), quien dijo que había un dolor en alguna parte de la habitación, ¡pero no podía asegurar que fuera *suyo*!

Este punto es general. Las propiedades requieren objetos que las conviertan en instancias. En el mundo no puede haber cuadratura sin que haya algo cuadrado. Éste es un hecho impresionante que ha preocupado a los filósofos desde los tiempos de Platón. Pareciera que nosotros dividimos la realidad en dos clases de entidades: las propiedades y las cosas que las poseen. Mientras tanto, se ha acumulado una gran cantidad de conocimiento sobre estas dos entidades. Sabemos que las propiedades son inherentes a las cosas, pero que éstas no lo son respecto a las propiedades; que una cosa puede cambiar respecto a sus propiedades, pero que éstas jamás cambian; que una cosa puede dejar de existir, pero nunca una propiedad; que las cosas deben conocerse a través de sus propiedades, pero que éstas se conocen por sí mismas. Y así sucesivamente.

Estas observaciones han llevado a los filósofos a preguntarse qué significa esta división entre cosa y propiedad. Ya vimos que la división que existe en el lenguaje entre sujeto y predicado se produce espontáneamente y se deriva, en una u otra forma, hacia el análisis lógico de la oración. Aristóteles consideraba que esta división entre sujeto y predicado era fundamental: no puede haber una verdad a menos que se "predique" una propiedad de alguna cosa. El hecho de predicar es parte fundamental de la estructura del pensamiento. Más aún, en virtud del predicar se obtiene la verdad: una oración verdadera es una que predica, de su sujeto, una propiedad que de hecho le pertenece. De modo que la realidad debe reflejar esta estructura de nuestro pensamiento. De hecho, *por eso* el pensamiento tiene una estructura sujeto-predicado. La razón de esta estructura es que la realidad se divide en dos: sustancias y atributos.

Hasta ahora he hablado de las cosas y sus propiedades; otros se refieren a objetos y cualidades, a sustancias y atributos, a individuos y conceptos. La abundancia de teoría metafísica inserta en cada uno de estos pares, nos prohibe concluir que se trata sólo de versiones diferentes de la misma distinción. Sin embargo, detrás de todas estas teorías yace un intento de comprender la fundamental vertiente divisoria que separa a los particulares de los universales. Los particulares son lo que identificamos con nombres y descripciones definidas. Los universales se *instancian* a través de los particulares, y son compartidos por ellos, tal como la propiedad de ser azul es compartida por todo lo que es azul.

1. Particulares

Los particulares se presentan bajo diferentes apariencias:

(a) Particulares concretos, o cosas situadas en el espacio y el tiempo. Mesas y sillas, animales y personas, átomos y galaxias son "cosas situadas en el espacio y el tiempo". Se pueden individualizar, contar y describir. Hay mucha discusión respecto a si algunas son más *básicas* que otras. Por ejemplo, ¿podríamos realmente identificar a los átomos y galaxias si no pudiéramos identificar a las mesas y sillas? (Ver sección 6, más abajo). Los filósofos también se preguntan qué particulares son verdaderamente *sustanciales*. Por ejemplo, un montón de arena pareciera ser más "arbitrario" que un animal o una persona. En el caso del montón de arena, el ser *una* cosa (en vez de dos o muchas) no es algo que fluye de su naturaleza, como lo hace la unicidad de un gato. Al buscar particulares, buscamos las cosas que pueden ser enumeradas al "hacer un inventario" del mundo. Un universo que contiene un montón de arena no difiere mucho de un universo que contiene el mismo montón dividido en varias partes. Pero un universo que con-

tiene un gato es muy diferente de otro que contiene dos mitades de un gato. El empirismo tiende a la idea de que sólo los particulares *concretos* son *verdaderamente* reales o verdaderos. Hacer un inventario del universo es identificar todo lo contenido en el espacio y el tiempo. El racionalismo tiende a la idea de que la realidad no es tan obvia.

(b) Particulares abstractos. Se usan para referirse a y describir cosas como números, clases, posibilidades y ficciones. Al discutir a Russell, se vio que los números constituyen especialmente la fuente de mucha filosofía. Son "objetos" en el sentido de Frege: es decir, les damos nombres y nos esforzamos tratando de descubrir su verdad. No obstante, sería absurdo decir que existen en el espacio y el tiempo: como si hubiera un lugar donde por fin encontremos al número nueve. Entonces, ¿se podría decir que los números también son particulares, aunque de un tipo muy especial?

Estos particulares abstractos preocupan a los empiristas por una serie de razones. En primer lugar, los números no se pueden conocer a través de los sentidos, sino sólo a través del pensamiento. Además, para producir resultados, no necesitan *actuar* sobre algo. No tienen "poder" en el mundo natural, ni dejan huellas en él. (Cuando pongo dos manzanas en una balanza y ésta se mueve, el movimiento se produce por las manzanas, no por el número 2, el cual no forma parte del proceso. Si yo creyera que el número 2 participa en el proceso, tendría que pensar que pasa lo mismo con el número 4, pues hay 4 mitades de manzana en el platillo. Y habría que seguir así con todos los números. Si un número participa en un proceso causal, entonces todos lo hacen. Esto significa que la "presencia" de un número no es una condición distintiva del fenómeno, y que, por lo tanto, el número no desempeña un papel en su causa). Siendo así, ¿cómo es que los números afectan nuestro pensamiento, y por qué decimos que el *conocimiento* de ellos se obtiene pensando? Por eso muchos empiristas tratan de presentar los números y otros objetos abstractos como si fueran "creaciones de la mente", sin una realidad independiente.

(c) Casos mixtos. También existen algunos casos bastante enigmáticos que parecen oscilar entre lo abstracto y lo concreto. Una situación interesante es el "tipo". Si me refiero al Ford Cortina, no me refiero a un auto en particular, sino a un tipo de auto. Los Cortinas individuales son "ejemplares" o "muestras" de este tipo. Al mismo tiempo, hablando en forma lógica, el tipo se comporta como un particular. El Ford Cortina tiene *propiedades* (es decir, aquellas compartidas por sus ejemplares no dañados); se debe describir y explicar en términos de procesos concretos pertenecientes al mundo espacio-temporal. Sin embargo, no hay un lugar donde el Ford Cortina *está*. Permanece ausente del mundo de sus ejemplares, tal como los números.

(d) Casos problemas. Gran parte de la metafísica se preocupa de la "ontología": lo que existe y lo que debemos suponer que existe para lograr una descripción coherente de la realidad. Los problemas de ontología son tan reales para los empiristas como para los racionalistas, y hoy se discuten con el mismo ardor que en la época de los presocráticos. Las entidades problemáticas frecuentemente son producto de discusiones filosóficas, y cabe preguntarse si son particulares, en vez de propiedades o estados de otra cosa. Los ejemplos incluyen: eventos, hechos, proposiciones, estados de asuntos, visiones y sonidos, obras de arte (¿dónde está la Quinta Sinfonía de Beethoven?), etc.

2. Universales

Los universales son inherentes a y se instancian por los particulares. El mismo universal puede ser inherente a un número indefinidamente grande de particulares. Los universales son de varias clases:

(a) *Propiedades.* Cuando digo que el vaso es verde, atribuyo una propiedad al vaso. Esta propiedad corresponde a y se expresa por el predicado "es verde". A veces la atribución de una propiedad usa otro tipo de lenguaje. Por ejemplo, cuando digo que John es un hombre, le adscribo una propiedad: sin embargo, lo que lleva a cabo esta función es el sustantivo, no el adjetivo.

Las propiedades son de muchas clases, y a lo largo del tiempo se han producido interesantes divisiones entre ellas. Una de las más importantes es la diferenciación entre cualidades "primarias" y "secundarias", discutidas por Locke en su *Essay of the Human Understanding* (Libro II, Cap. 8), aunque no inventadas por él. Nosotros sentimos intuitivamente que algunas propiedades pertenecen a un objeto, sin importar cómo se nos presenta, en tanto otras deben su naturaleza a nuestra capacidad de percibirlas. Una cosa es cuadrada, pesada, sólida, parezca o no así. ¿Pero es amarga, tenga o no ese gusto; roja, parézcalo o no; estridente, se oiga o no así? Locke sugirió que lo amargo, rojo o estridente debe ser definido en términos del poder para producir experiencias en el observador normal. Las cosas tienen colores *porque* aparecen coloreadas para el observador normal. Por lo tanto, el color es una cualidad "secundaria". La distinción de Locke es parte de una empresa mayor, la de separar el mundo que la ciencia descubre, del mundo que aparece en nuestras percepciones diarias.

A veces se hacen otras diferencias entre propiedades durables y estados temporales, entre disposiciones (valor, fragilidad) y ocurrencias (sentir dolor, ser verde), entre propiedades accidentales y esenciales. Más adelante comentaré algunas de estas diferencias. Por el momento, lo único que se necesita entender es la vastedad y diversidad de la clase de las propiedades. Todo lo que verdaderamente se pueda "pre-

dicar" de un particular es una propiedad: hay tantas variedades de propiedades como variedades de hechos.

(b) *Relaciones*. Éstas causaron grandes problemas a la lógica tradicional (aristotélica). Aunque una relación tenga instancias, requiere ser inherente a más de un particular. Algunos filósofos, notablemente Leibniz y Spinoza, encontraron que esto era paradójico: hace que la verdad sobre *un* particular dependa de la verdad sobre otro, aun cuando no existan conexiones causales o metafísicas entre ellos. La lógica moderna descarta tales preocupaciones como autoengendradas, y trata las relaciones simplemente como propiedades de conjuntos de objetos ordenados. Luego, la relación expresada por "más alto que" es una propiedad de *pares* de cosas; la relación expresada por "entre", una propiedad de *triples*. Decir que estos pares, triples o lo que sea están "ordenados", es reconocer el hecho de que cuando se afirma que John es más alto que Mary, no se está afirmando que Mary es más alta que John. La relación "más alto que" se aplica al par John y Mary *en ese orden*. Hasta cierto punto, el misterio que encierra la idea de relación reside en este nuevo concepto de ordenar. ¿Quién hace la ordenación y cómo?

(c) *Clases*. No podríamos entender el mundo si no aprendiéramos a asignar particulares a sus clases: identificar esto como un tigre, aquello como una moneda de oro, esto como un ser humano. Las clases son universales (tienen instancias), pero hay una discusión sobre si son sólo eso. Al identificar algo como un tigre, hemos dicho mucho más de lo que hemos dicho al describirlo como amarillo. Este "mucho más" tampoco es una simple propiedad adicional de la variedad amarilla. Al identificar la cosa como un tigre, hemos dicho algo sobre la naturaleza de ella. Volveremos a este punto más abajo.

(d) *Clasificadores*. Locke dividió las propiedades en: las que servían para enumerar sus instancias, y las que no servían. Tomemos el término general "hombre". Por medio de este término podemos enumerar las cosas (los hombres), no sólo describirlas. "¿Cuántos hombres hay en esta pieza?" es una pregunta determinada. Contraste "¿Cuántas cosas verdes?". Esto no tiene una respuesta determinada: todo depende de cómo se dividan las zonas verdes. ¿Un chaleco verde es un pedazo de verde o tres (un tronco y dos mangas)? ¿Un marco verde es un pedazo de verde o cuatro?, etc. El concepto de clasificador se ha vuelto significativo por razones que comento más abajo.

(e) *Términos de masa*. Finalmente, tal como se reconocen términos característicos de la respuesta a la pregunta "¿Cuántos?", se deben reconocer otros términos generales que caracterizan la respuesta a la pregunta "¿Qué cantidad?". ¿Qué cantidad de agua hay en la botella? ¿Qué cantidad de nieve cayó anoche?, etc. Estos términos también expresan universales: pero universales de una clase muy peculiar, que,

hablando en forma lógica, a menudo parecen comportarse como si fueran particulares. Aunque cada gota de agua es una instancia del agua universal, se considera que lo universal es anterior a sus instancias. Al enumerar las propiedades del agua, las describimos usando oraciones sujeto-predicado donde el término "agua" es el sujeto. Esto también ha sorprendido a los filósofos, y los "sustantivos de masa", como se llaman, ahora constituyen un capítulo especial de la literatura.

3. El problema de los universales

Podríamos seguir haciendo distinciones entre los universales, y el resultado no dejaría de ser interesante. Pero no contestaría la pregunta que ha intrigado a los filósofos desde Platón: ¿qué *son*? ¿A *qué* se refieren los términos generales?

A Platón le impresionaba el hecho de que los universales fueran abstractos, tal como los números. El color azul tiene instancias en el espacio y el tiempo, pero en sí mismo no está en ninguna parte, ni en ningún momento. Además, el conocimiento que tenemos de él (por ejemplo, que el azul es un color, que nada puede ser azul y rojo al mismo tiempo, que las cosas azules son visibles, etc.) representa conocimiento de verdades *necesarias*. Quizás *todas* las verdades sobre los universales sean necesarias, tal como las verdades de las matemáticas. Los universales nunca cambian: el color azul no tiene historia, es lo que es para siempre e incondicionalmente. En otras palabras, un universal se comporta exactamente como un particular abstracto. Por lo tanto, es posible que *sea* eso.

Esta teoría gana credibilidad si pensamos que todos los términos de un lenguaje funcionan de una sola manera: representando cosas (es decir, como "nombres"). "John" representa a John; "esta silla" representa a esta silla; ¿pero qué representa "valiente"? La respuesta es que representa una entidad *universal*: una Idea, como suele describirla Platón. (Aquí uno se enfrenta con un formidable problema, que concierne a lo que la palabra "es" representa en una oración como "John es valiente". Ésta es la clásica pregunta del Ser, a la que volveré en el Capítulo 12).

No cabe duda que Platón pensaba que el lenguaje era algo como lo recién descrito: una sarta de nombres, cada uno representando una cosa separada, y combinados sólo por su orden secuencial. Al considerar la teoría de la función de Frege, ya vimos una importante objeción que impide aceptar ese punto de vista. Las partes de una oración desempeñan diferentes papeles y tienen sentido sólo cuando están en combinación y cumpliendo las funciones que las caracterizan.

Entonces, según Platón, ¿qué son los universales? No lo dice con exactitud y además cambia continuamente de opinión. Pero en algunos

diálogos, especialmente en *Parménides, Fedón* y *La República,* introduce su famosa teoría de las Ideas, la que por largo tiempo se consideró la respuesta al problema de los universales. (Los comentaristas modernos piensan que esta interpretación es demasiado simple). Tomemos un término general, por ejemplo, "cama". ¿Cómo se aplica? La respuesta es simple. "Cama" denota la Idea abstracta de cama. Si un objeto en particular se compara con esta Idea y se descubre que ambos coinciden, al objeto se le aplica el término "cama". (Platón presenta el ejemplo de la "cama" en *La República,* ¿pero estaría hablando en serio? Ver Guía de Estudio).

Platón no quedó contento con el argumento y propuso una objeción (el llamado "argumento del tercer hombre") de la que no nos preocuparemos aquí (pero ver nuevamente la Guía de Estudio). La fuerza de la objeción de Platón se puede comprender mejor considerando otra, esta vez de Bertrand Russell. Si se dice que el término "cama" se aplica en virtud de la relación entre la cama y la Idea, ¿entonces qué hay con la relación? ¿No es también un universal? ¿No se necesita reconocer que la cama y la Idea instancian esta relación? Pero entonces ella también debiera tener su Idea, de modo que, al relacionar el objeto con la Idea de cama, uno debería relacionarlo primero con la Idea que lo relaciona con la Idea de cama. ¿Pero qué hay de esta nueva relación? ¿No es también una Idea? Estamos al borde de una regresión viciosa infinita.

Hay otras cosas que también dejan descontento a Platón. Si decimos que cada término general denota una Idea, entonces la esfera de Ideas se repleta con cosas que distan de ser agradables: la Idea del mal, la Idea del dolor, etc. ¿Cómo pueden éstas coexistir tan fácilmente con sus opuestos? El mal y el dolor necesitarían compartir la sacrosanta y eterna realidad que Platón esperaba estuviera reservada para el Bien y lo Bello. Por eso, y obedeciendo a otras inquietudes, se vio obligado a revisar continuamente la teoría.

Hay quienes se han preguntado si realmente puede *haber* una teoría de los universales como la propuso Platón. ¿Qué se supone que esa teoría debe hacer? ¿Se supone que dé una descripción general sobre cómo se pueden aplicar los términos generales? Pero entonces tendría que *usar* términos generales, y si es así, se debe presuponer que nosotros los entendemos de antemano. Una teoría que dice "Se pueden aplicar términos generales porque el mundo es así y asá" aplica el predicado "así y asá": ¿y a qué se refiere esto?

Este poderoso argumento se repite en varias formas en los últimos escritos de Wittgenstein y en los de Quine y Nelson Goodman. Pero no termina con nuestra preocupación, más bien la profundiza. Pues, aunque en primera instancia ayuda identificando particulares y produciendo teorías del lenguaje que muestran cómo hay que referir-

se a ellos, no logra hacer lo mismo con los universales. Entonces, ¿qué *es* lo que se describe cuando se dice que un libro es rojo? Ciertamente, al decir que el libro es rojo, se está implicando más respecto al mundo que cuando se afirma que el libro existe. La rojez es parte de la realidad. ¿Pero qué parte?

4. Realismo y nominalismo

Para responder esta pregunta, los filósofos tradicionalmente se han dividido en dos campos: los "realistas", que sostienen que los universales tienen una existencia real e independiente de nuestro pensamiento, y los nominalistas, que afirman que los universales existen por medio del pensamiento —específicamente, que los universales no son más reales que nuestro uso de los términos generales. ("Nominalismo", porque la teoría da precedencia al *nombre* de la propiedad sobre la propiedad misma. En honor a la simplificación, voy a ignorar la teoría del conceptualismo, que es como el nominalismo, salvo que enfatiza los *pensamientos* generales en lugar de los *términos* generales. Ver Guía de Estudio).

Hay dos tipos de realistas. Primero, aquellos que, como Platón, postulan un ámbito separado donde residen los universales (el ámbito de las cosas abstractas) y que tratan de entender los términos generales como representaciones de entidades en ese ámbito. Segundo, aquellos que, como Aristóteles, creen que los universales realmente existen, pero sólo *en y a través de* sus instancias. La rojez no reside en un ámbito especial: existe en el aquí y ahora, y consiste en la rojez de las cosas particulares. Al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles resume sus objeciones a la teoría de las Ideas: la principal es que equivoca completamente la función del término general (el término "bueno") que se introdujo para explicar. (¿La Idea de lo Bueno desempeña algún papel en el significado de "buen florero", "buena sartén" o "buena guillotina"? ¿Y es siempre el *mismo* papel?). La idea de Aristóteles en este importante pasaje es recordarnos que los términos generales adquieren su significado por medio de las descripciones de las cosas particulares. Si las aprendiéramos a través de aplicarlas en el ámbito abstracto, nuestros pensamientos se quedarían en ese ámbito y jamás descenderían a la tierra. Pero los términos como "rojo" sólo pueden entenderse mediante sus aplicaciones concretas. Y su papel es bien diferente al implicado por Platón.

A veces se dice que Aristóteles creía en los universales *in rem* (en la cosa). La sugerencia es que esta clase de realista con sentido común admite que la rojez existe, pero sólo *en* las cosas rojas. Sin embargo, tal teoría no convence por dos razones. Primero, ¿qué significa la palabra "en"? ¿No es acaso parte de lo que tratamos de explicar? La rojez no

está en el libro en la misma forma que yo estoy en esta habitación. ¿Y cómo es que la rojez puede encontrarse en éste y aquel libro, mientras que yo no puedo estar en dos habitaciones al mismo tiempo? Al tomar la postura de Aristóteles, ¿no estamos simplemente eludiendo la verdadera pregunta?

Segundo, ¿cómo interpretamos los universales que no tienen instancias? Supongamos que nunca hubieran existido cosas rojas. ¿Significaría eso que tampoco existiría la rojez? Por cierto, algunos universales están estrechamente ligados al destino de sus instancias: los dinosaurios dejaron de existir junto con la última de sus instancias. (¿O no?). Pero gran parte de nuestro pensamiento se dedica a explorar universales que podrían no tener instancias. Consideren el universal expresado por "cuadrado". La geometría ha definido esto y desarrollado toda clase de teoremas sobre él. ¿Pero existe en el mundo algo que sea realmente cuadrado, como definen el término los geómetras? Muchas cosas son *aproximadamente* cuadradas —y hay algunas aproximaciones muy estrechas. ¿Pero hay algo que sea realmente *cuadrado*? Tal vez no. Sin embargo, sabemos más sobre este universal (gracias a la geometría) que lo que sabemos sobre cualquier cosa que encontremos en la calle. Éste fue el tipo de argumento que impresionó a Platón.

Un aristotélico podría argumentar que un universal existe sólo mientras *pueda* tener instancias. "Lo rojo existe" significa que "las cosas rojas son posibles". ¿Pero qué significa "posibles"? ¿Acaso esto no denota otro tipo de universal extremadamente abstracto? Algunos filósofos piensan que, para entender el significado de posible, hay que estudiar los "mundos posibles" —entidades abstractas que, al menos respecto a los escrúpulos metafísicos que originan, no están muy lejos de las Ideas de Platón.

¿Qué diría un nominalista de todo esto? El nominalismo tiene dos partes. Primero, los nominalistas sostienen que sólo los particulares existen, nada más. Si decimos que los universales existen, esto sólo significa que aplicamos términos generales a los particulares. Las entidades abstractas (y también los particulares abstractos) son meras sombras proyectadas por el lenguaje. Imaginamos que, ya que aplicamos el predicado "verde" a muchas cosas diferentes, debiera existir una sola entidad —lo verde— común a todas ellas. Pero lo único que tienen en común esas cosas es que las llamamos "verdes".

La segunda parte del nominalismo es más sutil. ¿Qué es lo que realmente se está diciendo cuando se argumenta que lo verde existe? Presumiblemente, que hay cosas verdes. ¿Pero qué significa eso? Probablemente, que algunas oraciones del tipo "*x* es verde" son verdaderas. En otras palabras, hay casos en que es correcto aplicar el predicado "verde". Ahora, ¿por qué es correcto decir que *x* es verde? El

realista dice: por el hecho de que *x* es verde, y sigue así en forma circular. El nominalista dice algo muy diferente. Consideramos que es correcto el uso de la palabra "verde" para describir *x*. Éste es un hecho, pero lo es respecto a *nosotros*. Según las reglas de nuestro lenguaje, *x* se ha clasificado correctamente como verde. Pero podríamos haber clasificado *x* de un modo bastante diferente. Las clasificaciones sólo agrupan individuos bajo una etiqueta común, y a cierto nivel, todas las clasificaciones nacen de nuestras *decisiones*.

El realista no estaría satisfecho y querría anclar nuestro lenguaje en la realidad, decir que las cosas tienen *propiedades reales* que justifican nuestras descripciones. Pero al razonar así, él produce nuevas descripciones, las que vuelven a plantear preguntas. Las clasificaciones no se anclan en la realidad por el hecho de ser reemplazadas por otras. El realista, al igual que el nominalista, está obligado a usar palabras. Pero está bajo la ilusión de que sus palabras le señalan una realidad más allá de la que ellas crean, y eso no lo puede probar.

La filosofía ha desarrollado recientemente dos importantes razonamientos en este sentido: el razonamiento de Wittgenstein sobre seguimiento de reglas en *Investigaciones Filosóficas*, y el de Nelson Goodman sobre predicación (que a veces se llama "paradoja de Goodman") en *Fact, Fiction and Forecast*. Son difíciles y no es necesario entenderlos por ahora. (Ver Capítulos 14 y 19). Cada argumento lleva a la conclusión de que, como diría Wittgenstein, el lenguaje no se puede usar para colocarse entre el lenguaje y el mundo. Nuestro esfuerzo para explicar cómo clasificamos las cosas, siempre implica clasificar cosas: el lenguaje no permite salirse del lenguaje para confrontar una realidad no conceptualizada. Por lo tanto, en algún momento, nos veremos obligados a admitir el hecho de que usamos las palabras como lo hacemos.

El realista no va a estar satisfecho con esto. Argumentaría que nuestro uso del lenguaje no es arbitrario, que está *restringido* por la realidad. Si usamos las palabras como lo hacemos, es porque el mundo restringe nuestras comunicaciones. El mundo contiene universales, como la rojez, que nosotros tratamos de captar usando términos generales. Además, el realista argumentaría que el nominalista se ha embarcado en un viaje peligroso. Parece estar diciéndonos que el mundo depende del lenguaje: que *hacemos* el mundo al hablar. En efecto, esto es lo que *dicen* explícitamente los nominalistas más radicales (Nelson Goodman, por ejemplo, en *Ways of World-Making*). ¿No es esto perder el "robusto sentido de realidad" que recomendaba Russell? En manos equivocadas, el nominalismo puede ser un desastre intelectual. Si yo creo que los usuarios del lenguaje forman la realidad a partir de sus concepciones, entonces tendría que desconfiar de las concepciones ajenas. ¿Para qué podría uno querer ser el constructor del mundo si no

es para lograr objetivos personales? ¿No sería mi deber tratar de liberarme de sus concepciones? Basta revisar los escritos de Michel Foucault para apreciar cuán corrosiva puede ser esta forma de pensar. En realidad, en muchas de las ideas modernistas que colonizan el mundo académico, hay una especie de nominalismo vulgar subyacente: por ejemplo, la crítica feminista y la deconstrucción.

5. Sustancia

¿Es verdad que, como he presumido, al menos entendemos los particulares? Por muy vívida que sea la imagen de esos gatos, perros y sartenes, ¿podemos decir realmente qué es lo que los hace particulares? ¿O éste es un hecho que yace en los límites del lenguaje, incapaz de proveer más explicaciones sobre el porqué llamamos "verdes" a las cosas verdes?

Dos características de los particulares han llamado la atención de los filósofos modernos: la unidad y la identidad. La sartén es *una* cosa: se cuenta una vez en el inventario del mundo. Además, es idéntica a sí misma, lo que significa que puede ser el sujeto de las "preguntas de identidad": ¿ésta es la misma sartén que vi ayer?, etc. Las dos características vienen juntas y tienen que ver con el hecho de que los particulares se pueden *contar.*

Sin embargo, a Aristóteles no le satisfacían muchas de las formas usadas para contar particulares. *Cómo* los contamos depende de cómo los clasificamos. Hay algunas formas de clasificar que son próximas a la naturaleza, y otras que se han diseñado artificialmente. Si yo le pidiera que contara los montones que hay en esta habitación, usted no sabría por dónde empezar, y en todo caso, su respuesta sería arbitraria: podría dividir un montón en dos montones, sin que por eso se violente la realidad. Por otra parte, si le pido que cuente el número de escritorios, su respuesta no será tan arbitraria. Y si le pido que cuente el número de gatos, su respuesta no será en absoluto arbitraria.

Además, hay cosas que parecen particulares, pero que, al examinarlas, parecen más bien universales. Considere nuevamente el Ford Cortina. Desde luego, tiene propiedades: pero sólo porque los autos individuales tienen esas propiedades. Son instancias del *tipo,* que se "predica de" ellos. O considere al hombre promedio. El argumento de que él es una construcción lógica también establece que el hombre promedio es un "predicado de" los hombres. Las verdades sobre él dependen de las verdades respecto a los hombres, y no hay una verdad adicional que sea exclusivamente sobre *él.* Asimismo, cuando hablo de la "Clase del 91", en realidad me refiero a sus miembros. Aunque pareciera que estoy describiendo un particular, la verdad es

que ese particular es un "predicado de" los individuos que lo componen.

Uniendo estas dos ideas, nos acercamos a la famosa y potente noción de Aristóteles sobre sustancia u *ousia*. Los atributos son "predicados de" sustancias, pero éstas son predicados de nada. Además, las sustancias particulares son aquellos particulares que *deben* contarse para identificar los contenidos del mundo; y su naturaleza determina la forma de contarlos.

¿Un montón es una sustancia? Por supuesto que no. Las verdades sobre el montón son, en realidad, verdades sobre las cosas que lo componen. El montón puede "desmembrarse" sin dejar restos. Además, estas verdades se pueden resumir correctamente en forma independiente de cómo se cuenta el montón: como una, dos, tres o sea cual sea el número de cosas que lo componen. En el caso de la gata Moggins, ocurre algo muy diferente. Las verdades sobre Moggins son verdades respecto a *ella*, y no respecto a sus partes. Si la dividiéramos en partes, ella dejaría de existir. La relación entre esas partes es una relación natural: es un hecho de la naturaleza que estas partes estén juntas para formar *una* cosa autocontenida. Moggins se cuenta una vez y sólo una vez en el inventario del mundo.

Cuando consideramos el escritorio o la sartén, las cosas no son tan simples. Un escritorio se puede dividir en una superficie plana y cuatro patas. Si lo aserramos por la mitad, se podría contar, ya sea como dos partes o como una. Este mueble no es un escritorio hasta ser *usado* como tal. Se podría decir que su naturaleza es algo que se le presta gracias a nuestros intereses. En cuyo caso, debiéramos decir que los hechos respecto al escritorio son en realidad hechos respecto a la gente que lo usa. Luego, el escritorio es *predicado* de esa gente.

Aquí estamos en aguas profundas y es mejor salirse de ellas lo más rápido posible. La distinción entre gatos y escritorios es aquella entre clases "naturales" y "funcionales". Los ejemplos nos dicen que, al buscar esos particulares no-arbitrarios que son los portadores fundamentales de nuestras predicaciones, nos vemos forzados a dividir el mundo en *clases*, para así distinguir lo arbitrario de lo no-arbitrario. Algunos universales describen la *naturaleza* de las cosas a las que ellos se aplican; otros describen su condición contingente. Moggins podría dejar de ser negra sin dejar de ser Moggins; pero no podría dejar de ser gata sin dejar de ser. Los aristotélicos dirán que ser gata pertenece a su *esencia*, mientras que su color es un "accidente". El inventario fundamental del mundo describe las cosas en términos de sus esencias. Si la esencia determina una forma de contar (si es un "clasificador"), entonces cada una de sus instancias constituye una sustancia individual.

La idea de sustancia fue tomada por filósofos posteriores que la torcieron en varias direcciones. Ella desempeñaría un papel vital en la filosofía racionalista. La conclusión de Descartes no es que él piensa, sino que él es una *sustancia* pensante. Es muy importante saber qué quiere decir con esto. Sus sucesores inmediatos, Leibniz y Spinoza, heredaron su idea de sustancia y trataron de limar sus inconsistencias. Leibniz llegó a la conclusión de que hay un número infinito de sustancias (las mónadas) que, en conjunto, constituyen el mundo (aunque el mundo de Leibniz es muy diferente del que normalmente percibimos); Spinoza llegó a la conclusión de que existe sólo una sustancia: Dios o la Naturaleza, dependiendo de cómo se la conciba.

Los empiristas han sido más severos. Locke argumentó que, si lo que llamamos sustancia es una entidad que porta cualidades, entonces se trata de un "sustrato" desnudo: es lo que queda después de haber removido todas las cualidades, la cebolla sin sus capas. ¿Pero qué es eso? Si decimos algo sobre ella, estaremos describiendo sólo una de sus cualidades. No hay nada en nuestro lenguaje que nos permita identificar la sustancia en *sí misma*. Es "algo, no sabemos qué". Lo mismo es cierto de las "esencias reales" que supuestamente guían nuestras predicaciones. Ellas también se desconocen (aunque tal vez no son imposibles de conocer). Nuestro lenguaje no está ligado a las esencias reales, sino a las esencias *nominales* —clasificaciones que inventamos por conveniencia y que pueden no tener bases reales. (He aquí un muy buen ejemplo de cómo la postura de un filósofo sobre los particulares, se sitúa mano a mano con una idea respecto a los universales).

6. Individuos

La filosofía moderna había dejado de discutir la sustancia, y fue sólo gracias al paciente trabajo de David Wiggins que este tema ha recuperado su antigua importancia. Mientras tanto, otro conjunto de argumentos llegó a dominar el campo —argumentos sobre identidad inspirados en Frege, pero que se asocian más frecuentemente con la obra de Quine y Strawson. Vale la pena resumir el argumento que aparece en el primer capítulo del libro de Strawson, *Individuos,* ya que en él se traza el camino que han seguido los filósofos modernos para enfrentar las preguntas que estamos discutiendo.

Strawson argumenta que todo discurso depende de identificar (referirse a) los particulares y predicar las propiedades de ellos (convertirlos en conceptos). ¿Cómo se identifica un particular? Una forma de hacerlo es en términos de otros particulares: tal como la "Clase del 91" se identifica por sus miembros. Pero es obvio que esto sólo posterga la respuesta a nuestra pregunta. ¿Cómo se identifican los miembros?

Strawson sostiene que existen particulares *básicos*. Para identificar *cualquier cosa*, primero hay que identificar estos particulares básicos. (El particular básico de Strawson es un sustituto de la sustancia de Aristóteles). Éstos son los verdaderos "individuos" que componen nuestro universo: las cosas que se cuentan en el inventario del mundo. Son básicos porque anclan nuestras prácticas lingüísticas: al referirnos a ellos, ligamos nuestro discurso con el mundo. Luego, los particulares básicos no pueden incluir, por ejemplo, los componentes micro-físicos de la realidad, pues están más allá de nuestra percepción mental. J.L. Austin dice que los particulares básicos deben ser "objetos secos medianos" corrientes, el tipo de cosas que vemos y con las que nos topamos a medida que negociamos nuestro paso por este mundo. Por lo tanto, la metafísica del lenguaje corriente da un lugar privilegiado precisamente a las cosas —mesas y sillas— que han desaparecido primero ante la mirada interrogante de los metafísicos.

Cuando se trata de identificar algo, para poder referirse a ello, es necesario hacer afirmaciones de identidad. Hay que responder preguntas como: "¿Ésta es la misma mesa de ayer?", "¿Veo una o dos sillas contra la pared?", etc. Al igual que muchos filósofos, Strawson argumenta que la identidad, en el caso de los objetos físicos, incluye la *identidad a través del tiempo*. La referencia a un objeto físico es posible sólo si éste se puede "reidentificar" en el curso de cambios —sean cambios en él o en mí. De otro modo, no hay garantías de que la cosa a la que me refiero dure lo suficiente como para completar la referencia o entenderla. Strawson presenta este punto diciendo que necesitamos "criterios de identidad" para los particulares básicos de nuestro universo.

Strawson además argumenta que tales criterios de identidad están disponibles sólo si situamos nuestros particulares básicos en el espacio. El espacio ofrece el "marco de referencia" duradero que permite trazar la historia de un objeto y decir que esta mesa es la misma que estaba ayer aquí. Por lo tanto, no es accidental que los particulares básicos en nuestra visión del mundo sean objetos medianos situados en el espacio y el tiempo. El particular concreto se reivindica como la base de la referencia —la cosa que hace posible al discurso.

Strawson nos conduce al "particular reidentificable" como la entidad metafísicamente privilegiada de la que depende nuestra visión del mundo. Además, Strawson coloca las nociones de espacio, tiempo e identidad en el corazón mismo de la filosofía. Analizaré estas nociones en capítulos posteriores. Ahora ha llegado el momento de explorar otros dos conceptos de la metafísica: la verdad y la realidad, ya que he asumido que sabemos el significado de estos términos, pero es probable que no.

CAPÍTULO 9

La Verdad

En cierto sentido, la verdad ha constituido el tema de los últimos tres capítulos, en los cuales discutí la relación abstracta que hay entre el lenguaje y el mundo. Pero las teorías que allí presenté se refieren al papel que desempeña la verdad en el argumento —a la *lógica* de la verdad. Estas teorías son neutras respecto a la naturaleza *metafísica* de la verdad. ¿Qué significa que algo sea verdadero o falso? Intuitivamente, pensaríamos que la verdad es una relación entre la cosa que es verdadera y la cosa que la hace ser así. Pero los dos términos de esta relación están en controversia, como también la relación misma. Los filósofos difieren sobre si el "portador de verdad" es una oración, una proposición, un pensamiento, una afirmación, una creencia o alguna otra entidad, ya sea lingüística o mental. También difieren en qué consiste la verdad. Algunos hablan de correspondencia, ¿pero correspondencia con qué? (Aquí de nuevo hay varias posturas, que se resumen con los términos "hecho", "situación", "realidad" y "estado de cosas"). Otros reemplazan correspondencia con alguna otra relación: por ejemplo, coherencia. Otros rechazan de plano la idea de que la verdad es una *relación*, considerándola, en vez, una propiedad intrínseca de lo que la posea. Hay incluso quienes argumentan que la verdad no es una propiedad ni una relación, que se trata de un concepto *redundante*. En este capítulo voy a explorar algunas de estas teorías, lo que nos llevará al corazón mismo de la metafísica.

1. Realidad

El "robusto sentido de la realidad" que recomendaba Russell suena como una advertencia contra el *hubris*: nos dice, no se imagine que usted es la única cosa que hay en este mundo, ni siquiera que es el centro del mundo que usted conoce. Todo lo que usted piense o diga, debe ser examinado en términos de lo que usted *no* es. La medida del pensamiento es la *realidad*, y ésta no es creada ni controlada por el pensamiento. La realidad es *objetiva*: su ser es diferente de su apariencia: lo que es no depende de lo que *pensamos* que es. Nuestro pensamiento apunta a la realidad, y sólo cuando da en el blanco, podemos hablar de verdad.

Todo esto es sentido común. Pero contiene muchas suposiciones metafísicas que son difíciles de esclarecer, y aún más difíciles de probar. Para empezar, a menudo se habla en términos de verdad, falsedad y validez, en contextos donde no estamos seguros de que nuestros juicios correspondan a una realidad. Considere la ética. Si usted expresa que es malo comer gente, yo podría estar de acuerdo y describirlo como un juicio verdadero. Pero yo podría seguir afirmando que es *falsa* su creencia de que es malo comer animales. Esto no es sólo una expresión de un gusto arbitrario. Al contrario, es una opinión sobre la que se puede discutir. Usted responde de inmediato diciendo que yo estoy equivocado, porque, si es posible evitarlo (por ejemplo, comiendo alguna mezcla horrible a base de porotos soya), es malo quitarle la vida a un animal. Yo podría entonces argumentar que es justo comer animales debido a que eso les da su única posibilidad de vivir. El argumento se desarrolla hasta llegar a un punto de acuerdo (aproximadamente, que es bueno que los animales puedan vivir) —pero esto también es discutible; si se criaran seres humanos sólo para ser comidos, ¿sería bueno que vivieran? Estos debates son una experiencia bien conocida. También son sumamente importantes. Porque aunque en general estemos de acuerdo respecto a juicios morales fundamentales (los diez mandamientos —unos más, unos menos), sólo es posible encontrar el camino en la jungla humana con la ayuda de consejos sobrios y de bien razonada casuística. En este sentido, ¿dónde estaríamos si no pudiéramos contar con las ideas de verdad y razonamiento válido?

¿Pero deseamos afirmar que existe una *realidad* moral, que apuntala nuestros juicios morales y garantiza su verdad? Hay filósofos que han *sostenido* este punto de vista ("realismo moral"). Pero, en gran medida, ésta es una postura filosófica que ni ha sido apoyada en forma unánime por quienes la han considerado, ni es de obvio sentido común. Nuestros argumentos morales podrían haber sido los mismos si, en vez de una realidad moral, hubiese una aspiración de llegar a un acuerdo, lo que T.S. Eliot llamó la "búsqueda común de un juicio verdadero", cuya única y suficiente gratificación es la armonía social. Si no le convence el ejemplo del juicio moral, considere los argumentos en estética. Es *obvio* que la Catedral de San Pablo es bella y que el nuevo edificio de Lloyd's es repelente; ¿pero existe una "realidad estética" que hace que estos juicios sean verdaderos?

Estas preguntas han llevado a los filósofos a tratar de definir la verdad sin presuponer el realismo. Hablar de la verdad y de su papel en el discurso es una cosa; pero no debemos *suponer* que, al hacer eso, nos estamos refiriendo a una realidad independiente.

No obstante, podríamos estar de acuerdo en ciertas amplias perogrulladas respecto a la verdad, en términos de las cuales podríamos enmarcar nuestra teoría. Aquí van algunas:

(i) Si la oración "*p*" es verdadera, entonces también lo es la oración "'*p*' es verdadera"; y viceversa.

(ii) Al afirmar una proposición, hacer un juicio, etc., *apuntamos* a la verdad.

(iii) Nuestros juicios no son verdaderos por el solo hecho de que decidamos llamarlos verdaderos.

(iv) Lo que es verdadero tiene *condiciones* para su verdad: condiciones cuyo cumplimiento le confiere la calidad de verdad.

(v) Una proposición verdadera es consistente con cualquier otra proposición verdadera: ninguna verdad se contradice con otra.

2. Teoría de la correspondencia

Estas perogrulladas conducen en forma natural, pero no inevitable, a la teoría de la correspondencia. Ésta se suele presentar antecedida por una cita de Aristóteles: "Decir de lo que es, lo que es, y de lo que no es, lo que no es, es decir la verdad". Pero esta expresión gnómica[1] debe ser interpretada, especialmente porque la aceptan tanto los defensores como los opositores de la teoría de la correspondencia. Así que comencemos de nuevo.

He aquí la idea básica: la verdad consiste en una correspondencia entre la cosa que es verdadera y la cosa que la hace ser verdadera. Naturalmente, cabe preguntarse: ¿entre *qué* y *qué*? Las cosas que pueden ser verdaderas incluyen: oraciones, afirmaciones, proposiciones, creencias y pensamientos. ¿Cuál escogemos? La respuesta más simple es: no importa. Si sabemos qué es lo que hace que una oración sea verdadera, entonces nuestra teoría también se puede extender a: la proposición que expresa, la afirmación que hace, la creencia que identifica, etc. Por lo tanto, permanezcamos en la proposición —la entidad abstracta que capta lo que una oración *dice*, lo que un creyente *cree*, lo que una afirmación *afirma*, etc.

¿Qué es el otro término de la relación? ¿A qué corresponden las proposiciones verdaderas? Una forma de contestar es: a la realidad. Pero ya vimos que esto nos conduce a compromisos metafísicos que quisiéramos evitar. Otra respuesta es: a "cosas", lo que no mejora el asunto. Además, el término "cosas" no es suficiente si queremos referirnos a los objetos que llenan el mundo. La proposición de que mi auto no arranca, no se hace verdadera a través de mi auto, sino por el hecho de que mi auto no arranca. Para llegar a la entidad que sostiene a la proposición, se necesita algo más abstracto que una cosa: algo como un hecho, un estado de cosas o una situación. ¿Cuál? ¿E

importa? Quizás no importa. Porque los hechos, los estados de cosas y las situaciones comparten una importante propiedad: son "individualizados" (se identifican como los hechos, estados de cosas o situaciones particulares que son) mediante una cláusula que comienza con "que": el hecho de que mi auto no arranca; el estado de cosas de que mi auto no arranca; la situación de que mi auto no arranca. Algunas veces podemos usar otro modismo: la situación, hecho, etc., de que mi auto no arranque. Pero el asunto sigue siendo el mismo, es decir, que los hechos, estados de cosas, etc., se pueden identificar completamente sólo mediante el uso de cláusulas relativas.

En otras palabras, sólo podemos identificar un hecho con una *proposición*: la proposición de que mi auto no arranca, que puede "nominalizarse" con la frase "mi auto no está arrancando". Pero con todo, tenemos la misma proposición en ambos lados de la relación de verdad. Decir que una proposición es verdadera si y sólo si corresponde a un hecho, suena como algo esclarecedor. Pero la teoría se hace mucho menos impresionante cuando se va al grano y se reconoce que la proposición que *p* es verdadera si y sólo si corresponde al hecho que *p*. Pues la misma entidad —la proposición que *p*— parece ocurrir en ambos lados de la ecuación. Y *tiene* que ser así: ésta es la razón de la expresión gnómica de Aristóteles (o, mejor dicho, la razón por la cual es gnómica).

¿Tiene importancia esto? Los defensores de la teoría de la correspondencia creen que no; los defensores de la teoría de la coherencia creen que importa mucho. El problema no se elude al desviarse de los hechos a los estados de cosas, situaciones o condiciones-de-verdad. Estas nociones sugieren algo sobre *cómo* los hechos determinan el valor-de-verdad de una oración. Pero persiste el problema de que, para poder identificar lo que determina la verdad de una proposición, se debe ofrecer una proposición. Más aún, para tener certeza *a priori* de que nuestra teoría es una teoría de la *verdad*, se tiene que ofrecer la misma proposición.

Entonces, atengámonos a los hechos. ¿Se dice algo con la teoría de que la verdad de la proposición que *p* consiste en su correspondencia con el hecho que *p*? Un defensor de la teoría sostendría que algo se dice: una proposición es una entidad mental o lingüística, mientras que un hecho es una cosa en el mundo. La proposición que *p* podría no haberse formulado nunca; pero persistiría el *hecho* que *p*. Por lo tanto, cuando se comparan las proposiciones con los hechos, éstos se comparan con algo diferente a ellos. Asimismo, un mapa de mi ciudad comparte los contornos de la ciudad, pero también puede compararse con la ciudad misma para determinar si el mapa es verdadero o falso.

Sin embargo, la analogía con el mapa pone de manifiesto la debilidad del argumento. El mapa reproduce las características de la ciudad, pero éstas no se identifican por primera vez usando sólo el mapa. Al contrario, pueden ser señaladas, caminadas, medidas y descritas sin recurrir al mapa. Son "identificables en forma separada"; por eso se dice algo sustancial cuando se afirma que corresponden a características del mapa. En contraste, pareciera que la única manera de identificar los hechos es mediante proposiciones que se supone son "ancladas" por ellos. Pero si ambas entidades se identifican en la misma forma, ¿cómo sabemos que son *dos* cosas?

¿Pero por qué no centrarse en los hechos? ¿Estamos *obligados* a identificarlos con proposiciones? ¿No se alcanza un punto donde nuestras palabras se conectan con el *mundo*, y esto no indica una de las formas como se logra esta unión?

3. Teoría de la coherencia

Indicar es un gesto cuyo significado tiene que ser entendido. Supongamos que apunto a un cuadro con el dedo. ¿Qué hace suponer que estoy indicando el *cuadro*, y no el espejo que está detrás de mi hombro? Después de todo, mi gesto podría ser interpretado de otra manera, por ejemplo, mirando desde el dedo para atrás hacia mi hombro. Una respuesta simple es que interpretamos el gesto del modo habitual porque existe una *convención* que lo rige. Así es como lo entendemos. Además, la convención sólo dice que el gesto señala la *cosa* situada frente al dedo; sería necesario invocar otras convenciones para determinar qué *hecho* en particular estoy señalando para su atención. El indicar pertenece al lenguaje, y descansa en éste para ser preciso. Sólo cuando podemos interpretar el gesto como una expresión de pensamiento, podemos usarlo para anclar nuestras palabras en la realidad. Pero esto hace surgir una pregunta: *¿qué* pensamiento? ¡Bueno, el pensamiento que *p*! Volvemos a esa desgraciada proposición. Realmente, ningún otro pensamiento serviría: sólo con eso se puede transmitir el hecho que tenemos en mente al referirnos a lo que hace verdad que *p*.

Wittgenstein ha dado argumentos como éste en defensa de un tipo de nominalismo, y también Hegel en defensa de la teoría de la coherencia de la verdad. Entonces, ¿qué dice la teoría de la coherencia? He aquí la idea básica: por más que se intente, es imposible salirse del pensamiento para aferrarse a un ámbito de hechos independientes. Cuando se habla de lo que hace que un pensamiento sea verdadero, se está expresando un pensamiento: generalmente el *mismo* pensamiento. Los pensamientos se pueden anclar, pero sólo a otros pensamientos. No hay ningún pensamiento que establezca una rela-

ción lógica con algo que no sea un pensamiento —salvo que sea otra de esas entidades "portadoras de verdad" (oraciones, proposiciones, etc.) que navegan, para los fines de esta discusión, en el mismo bote metafísico. Si se creyera que un pensamiento o proposición se hace verdadero al relacionarse con algo externo a él, esa cosa también tendría que ser un pensamiento o proposición.

Por lo tanto, la verdad es una relación entre proposiciones. ¿Pero qué tipo de relación? La respuesta más aceptada es: "coherencia". Una visión falsa del mundo no tiene coherencia, no "cuaja"; una verdadera posee alguna forma de "cohesión", con la cual aparecen todos los componentes conectados y apoyándose entre sí.

Hay algo indudablemente atractivo en este cuadro. Se sobrepone al poco atractivo "atomismo" de la teoría de la correspondencia. Nos ayuda a ver por qué la búsqueda de la verdad une a todos nuestros pensamientos en una empresa común. Comprendemos por qué nuestras creencias se exponen a ser refutadas cada vez que otra creencia es enjuiciada. Hace inteligible la construcción de teorías y la ciencia, mostrando su lugar en el corazón del conocimiento, otorgándole, al mismo tiempo, algo de la majestad que tiene el arte.

El problema es que resulta difícil definir la relación de coherencia. Como una primera aproximación, podríamos intentar definirla en términos de consistencia. Sabemos que toda proposición verdadera es consistente con todas las demás. (Ésta era la quinta de nuestras perogrulladas iniciales). Para integrar nuestras proposiciones en una visión global del mundo, hay que construir un sistema de pensamientos mutuamente consistentes. El problema es que, aunque presenta la condición necesaria para la verdad, no es condición suficiente. Por ejemplo, tome la totalidad de las proposiciones contingentes verdaderas y niéguelas. El resultado también será un sistema mutuamente consistente. Pero cada uno de sus componentes va a ser falso. (La objeción sólo tiene valor cuando se restringe a las verdades contingentes).

Un defensor de la teoría de la coherencia, que considera que la consistencia es la relación-verdad, argumentaría que, de cualquier modo, todas las verdades son verdades necesarias y que negarlas daría lugar a un sistema *inconsistente*. (Ésta fue, aproximadamente, la línea de Hegel, quien seguía a Spinoza). Pero entonces el mismo defensor ha dado otro criterio de verdad, es decir, la necesidad. La verdad no consiste en una relación entre proposiciones, sino en una propiedad interna contenida en todas las proposiciones: la propiedad de verdad necesaria. ¿Pero qué es *esta* propiedad? Las posibilidades de definirla, sin descansar en la idea de verdad, son bastante remotas.

Se han considerado varias alternativas. Una muy prometedora se apoya en la idea de evidencia. El sistema verdadero es aquel en que

cada proposición provee evidencia para la verdad de algunas o todas las otras, o hace que la verdad de las otras se haga más probable, o está conectada con las demás a través de lazos de apoyo evidencial. Pero aquí también hay una dificultad, porque pueden existir sistemas en conflicto —quizás un número indefinidamente grande— que ejemplifiquen esta relación de apoyo mutuo, y no todos pueden ser verdaderos. (Otra consecuencia de nuestra quinta perogrullada). Luego, para lograr el resultado deseado, el defensor de la teoría de la coherencia tendría que fortalecer la idea de evidencia. Quizás tendría que hablar de la *mejor* evidencia: porque es posible que haya sólo un conjunto de proposiciones que pueda proveer la *mejor* evidencia para algún otro del sistema. ¿Pero cómo se define la "mejor" evidencia? Ciertamente, p es la mejor evidencia para q sólo cuando p está integrado a q: es decir, cuando p no puede ser verdadero sin que también q sea verdadero. Nuevamente uno se ve obligado a definir coherencia en términos de verdad. Además, se acerca por otra ruta a la visión spinozista: un sistema de creencias verdaderas es aquel en que no hay lugar para contingencias.

Un defensor de la teoría de la correspondencia argumentaría que, como quiera que definamos coherencia, no capta nuestras intuiciones básicas respecto a la verdad (incluyendo las cinco perogrulladas de más arriba); o si las capta, se debe a que la definición introduce subrepticiamente la noción de *comparación* entre el pensamiento y la realidad, entre el lenguaje y el mundo. Un defensor de la teoría de la coherencia respondería que no *hay* tal comparación. Para poder comparar el pensamiento con la realidad, se requiere transformar previamente la realidad en conceptos: y entonces comparamos un pensamiento con otro pensamiento. (Ver Ralph Walker, *The Coherence Theory of Truth*).

Aunque la discusión parece haber llegado a un punto muerto, puede ser sólo una apariencia. Para un defensor de la teoría de la correspondencia, queda abierta la posibilidad de identificar alguna característica de la realidad que represente un hecho de una manera que sea diferente a la entidad que confiere la verdad en una proposición. En una serie de heroicos artículos, Fred Sommers ha argumentado que no se necesitan hechos, u otras entidades "con aspecto de lenguaje", que actúen como "productores de verdad". Lo que hace que sea verdad que existen perros de color marrón es una propiedad del mundo, es decir, la propiedad de contener perros de color marrón. Desde el punto de vista de la lógica, un hecho y una propiedad del mundo pertenecen a categorías completamente diferentes, y los malévolos argumentos de la teoría de la coherencia están fuera de lugar. Por supuesto, el defensor de esta teoría no va a aceptar esta conclusión: sostendrá que lo único que se ha hecho es cambiar los tér-

minos del debate, y que al comparar oraciones con las propiedades del mundo, en realidad se sigue comparando oraciones con oraciones. Pero tal vez haya una respuesta para esto. Da la impresión que el defensor de la teoría de la coherencia está haciendo la trivial observación de que hay que usar palabras para describir el mundo —¡observación que no puede ser usada para concluir que *no existe* una realidad extra-lingüística!—, o está diciendo que la realidad se debe identificar a través de oraciones verdaderas; en cuyo caso, está diciendo algo falso.

4. Pragmatismo

Hay una teoría que intenta incorporar lo mejor de las dos que acabo de discutir. Según ella, nuestras creencias constituyen un sistema unido por relaciones lógicas como las vinculaciones y presuposiciones. Cualquier proposición de este sistema se puede enmendar o rechazar, siempre que se ajusten todas las demás y sean coherentes (consistentes) con él. Pero el sistema debe cumplir con un requisito *externo*. Tiene que ajustarse a nuestra experiencia: debe permitir que la experiencia sea relatada, y que este relato pueda ser confirmado. Quine dice que nuestras creencias "se confrontan globalmente con el tribunal de la experiencia". En la forma como habitualmente se presenta (por ejemplo, por Quine, su principal defensor), esta teoría no difiere sustancialmente de la de Hegel, salvo en el uso de categorías empiristas. Hegel argumentaría que la experiencia sólo confirma o rechaza nuestras creencias porque *incluye* creencias. La experiencia es un modo de "aplicación de conceptos". Por lo tanto, cuando confrontamos el peso de nuestros pensamientos con la experiencia, de nuevo sólo estamos poniendo a prueba pensamiento contra pensamiento. La prueba no puede ser otra que la vieja coherencia. Lo máximo que se logra a través de las ideas de Quine es incluir en el sistema total un nuevo rango de pensamientos (pensamientos vivenciales).

Quine mismo no es un hegeliano. Identifica su filosofía con el "pragmatismo", una peculiar tradición estadounidense fundada en el siglo pasado por C.S. Peirce, quien la transmitió a William James, John Dewey y Quine. (Ver los ensayos de Quine en *Desde un Punto de Vista Lógico*). La idea central del pragmatismo es que "verdad" significa utilidad. Una creencia útil es la que me entrega la mejor forma de utilizar el mundo: una creencia que, cuando se actualiza, ofrece las mejores expectativas de éxito.

Sería difícil convencer a un pragmatista para que dijera algo tan franco y directo como lo que acabo de decir. Las definiciones simples de la verdad en términos de utilidad parecen transparentemente absurdas. Las posturas más complejas tienden a ser indistinguibles de

la teoría de la coherencia (Quine) o de la teoría de la correspondencia (Peirce), dependiendo del sistema en el cual se incorporan. Obviamente, para poder sostener que una creencia es verdadera cuando es útil, primero hay que saber qué significa "útil". Cualquiera que esté tratando de hacer una carrera en una universidad estadounidense va a encontrar que es útil tener creencias feministas, tal como las creencias marxistas fueron útiles en el apparatchik universitario de la Unión Soviética (para no mencionar Gran Bretaña o Italia). Pero esto difícilmente demuestra que esas creencias sean verdaderas. Entonces, ¿qué significa "útil"? Se ha sugerido que es algo que forma parte de una teoría científica exitosa. ¿Pero qué hace que una teoría sea exitosa? (El marxismo fue exitoso, si por éxito se entiende el hecho de haber sido aceptado por un gran número de creyentes). Algunos dicen que una teoría exitosa conduce a predicciones verdaderas. Pero si aceptamos esta tesis, terminamos por definir utilidad en términos de verdad. De hecho, es difícil encontrar un pragmatismo plausible que no llegue a esta conclusión: que una proposición verdadera es una que es útil en la forma que las proposiciones *verdaderas* son útiles. Impecable pero vacío.

Por esta razón, los pragmatistas modernos tienden a refugiarse, como Richard Rorty (quien quizás debería ser descrito como "postmoderno"), en la teoría de la coherencia de la verdad. Basándose en argumentos similares a los dados más arriba, Rorty decide que debemos rechazar la idea de que nuestro discurso "representa" o "iguala" a una realidad independiente. No podemos llevar nuestro pensamiento más allá del lenguaje, y si intentamos hacerlo, simplemente nos hará volver a nuestro lenguaje bajo un aspecto diferente. Así es como Rorty define su postura:

> [Los pragmatistas] visualizan la verdad como, en palabras de William James, lo que para *nosotros* es bueno creer. Así no necesitan una descripción de la relación entre creencias y objetos llamada "correspondencia", ni tampoco una descripción de las capacidades cognitivas humanas que asegure que nuestra especie sea capaz de entrar en tal relación. Ellos ven la brecha entre verdad y justificación no como algo que deba llenarse aislando una clase de racionalidad natural y transcultural que puede ser usada para criticar ciertas culturas y elogiar a otras, sino simplemente como la brecha entre el bien real y el posible mejor. Desde un punto de vista pragmatista, decir que lo que hoy es racional que nosotros creamos puede no ser *verdadero,* es decir simplemente que alguien puede aparecer con una idea mejor... Para los pragmatistas, el deseo de objetividad no es el deseo de escapar a las limitaciones de nuestra comuni-

> dad, sino sencillamente el deseo de tanto acuerdo intersubjetivo como sea posible, el deseo de extender la referencia de "nosotros" tan lejos como podamos... (*Objectivity, Realism and Truth*, pp. 22-3).

En este sentido, el pragmatista piensa que sus opiniones son mejores que las de su oponente (a quien Rorty llama el "realista"), pero no piensa que sus opiniones corresponden a la naturaleza de las cosas. En otras palabras, el pragmatismo junta las exigencias del nominalismo con las de la teoría de la coherencia de la verdad, y nos dice que "nosotros" somos la prueba de la verdad y la corte de apelaciones final de todos nuestros juicios científicos. Según este punto de vista, ya que la verdad no se puede distinguir de un acuerdo general (o por lo menos, un acuerdo general entre "nosotros"), la búsqueda de la verdad —la ciencia— no es más que un intento para extender lo más posible el acuerdo.

Es difícil discutir esta visión, tal como es difícil discutir con el nominalista o el idealista: el pragmatista, definido como tal, va a permanecer siempre en el sitial que él mismo se ha construido, pero, para lograrlo, nunca debe bajar la guardia. Como el mismo Rorty reconoce (p. 24), el pragmatista no tiene realmente una teoría de la verdad. Propone que abandonemos este concepto y su fútil sugerencia de que podemos comparar nuestras creencias con las características con-aspecto-de-lenguaje de la realidad; más bien, deberíamos concentrarnos en el asunto de vivir. Si hay que hacer una elección, que sea una elección de estilos de vida —el estilo inclusivo y abierto del demócrata librepensador, versus el estilo exclusivo y cerrado del hombre tribal o del sacerdote.

Sin embargo, ésta es una conclusión notable si se piensa que proviene de una premisa tan débil. La única base para la postura de Rorty es la trivial verdad de que el mundo sólo se puede describir mediante nuestro lenguaje y procedimientos. No obstante, ¿se hace alguna distinción entre los procedimientos que revelan la realidad, y los que sólo fortalecen nuestro lugar en ella? El Ummah islámico fue, y sigue siendo, el más amplio consenso de opinión que ha conocido el mundo. Reconoce expresamente el consenso (*ijma'*) como un criterio de verdad, y está dedicado a la interminable tarea de incluir a tantos como sea posible en su amplio plural de primera persona. Además, cualquier cosa que Rorty o James definan como creencias "buenas" o "mejores", el devoto musulmán seguramente considera que él es quien tiene algunas de las mejores: creencias que brindan seguridad, estabilidad, felicidad, una forma de asirse al mundo y una conciencia limpia en la medida que se elimina al enemigo. Sin embargo, ¿es posible desconocer ese profundo y persistente sentimiento que

nos dice que esas creencias podrían no ser verdaderas y que las enervadas opiniones del ateo postmoderno podrían estar ganando terreno? Rorty, quien afirma livianamente que Dios no existe, debe creer que *esta* creencia es, en alguna forma, la mejor base para la comunidad consensual a la que él aspira. Sin embargo, ¿cómo lo sabe? Ciertamente, no se infiere de la aplicación de "nuestros" métodos: ya que la historia apunta mucho más en el sentido contrario. (Observe los dos grandes intentos para establecer comunidades ateas: la Alemania nazi y la Rusia soviética). Es claro que, cuando se llega al punto de creer en algo, Rorty está tan preparado como el resto de nosotros para mirar más allá del consenso y evaluar las creencias basándose en fundamentos diferentes que su "bondad" o utilidad. De hecho, si rechaza la creencia de que Dios existe, es porque, como cualquier ateo, está convencido de que esa creencia no corresponde a nada que exista en la realidad. Ciertamente, cuando el padre fundador de la escuela pragmatista abrazó el "falibilismo" —queriendo decir que ninguna de nuestras creencias está fuera del alcance del cuestionamiento (C.S. Peirce, *Collected Papers*, vol. 1)—, no pensó que con ello nos quitaba la posibilidad de decidir que las creencias *malas* eran también *falsas*. El hecho de afirmar que nunca estamos autorizados para declarar que estamos en lo cierto, no es obstáculo para pensar que se pueden rechazar las antiguas creencias, que ahora se describen como falsas, y aceptar nuevas creencias que las contradicen. En realidad, el método de la refutación es tan fundamental en la ciencia, que es difícil imaginar cualquier afirmación que no lo contenga. Cuando nos valemos de conceptos como falsedad y contradicción, estamos reafirmando indirectamente nuestra lealtad hacia la verdad. Además, no parece haber ninguna representación mejor de la convergencia a la que aspira la ciencia y que también parece (a diferencia de la religión, por ejemplo) lograrse en la ciencia, que la suposición de convergencia en la *verdad*. Un musulmán, un copto, un druso y un budista están en desacuerdo en muchas cosas, pero, cuando piensan en el asunto, están de acuerdo respecto a las leyes de la física.

Lo que afirmo no puede ser la última palabra, pues los pragmatistas son exactamente lo que su nombre sugiere: astutos casuistas como Protágoras que, armados de unos cuantos argumentos inexpugnables, siempre pueden acusar a sus acusadores de evadir la pregunta. (Ver Guía de Estudio). Volveremos a encontrar estos argumentos cuando discutamos la naturaleza de las teorías científicas y el concepto de significado. Para los presentes fines, la pregunta es: ¿en quién descansa la responsabilidad? ¿Corresponde al pragmatista entregarnos la forma de eliminar la idea de una realidad independiente del lenguaje? ¿O debe ser su oponente quien demuestre que esta idea es, bueno, verdadera? La respuesta más sabia a estas pre-

guntas es la que dio Kant, cuyo "idealismo trascendental" la entrega en la siguiente forma esquemática: sólo podemos conocer el mundo desde nuestro punto de vista. Para conocer el mundo "como es en sí mismo", no podemos, bajo ningún punto de vista, salirnos de nuestros conceptos. Sin embargo, nuestros conceptos son moldeados por la creencia de que los juicios son representaciones de la realidad: nuestros conceptos son conceptos de objetividad y se aplican al ámbito de los "objetos". Sin tener como base esa creencia, no podríamos comenzar a pensar.

Al mismo tiempo, la creencia en un orden objetivo genera la idea de un mundo visto desde ninguna perspectiva: el mundo "en sí mismo", como lo conoce Dios. Para nosotros es imposible lograr la visión divina libre-de-perspectivas de las cosas; pero es una idea que se encuentra en nuestros procedimientos como una "idea reguladora" que siempre nos está exhortando hacia el camino del descubrimiento.

Aunque el punto de vista de Kant (re-presentado por Hilary Putnam como "realismo interno") no es la última palabra en la materia, es lo mejor que se ha dicho al respecto. Además, muestra que el argumento de Rorty no resuelve el problema de la naturaleza de la verdad. El hecho de no poder salirnos de nuestros conceptos no determina si el objetivo fundamental del concepto de la verdad es representar el mundo, más que expresar la vida. (No olvidemos que el concepto del mundo también es uno de nuestros conceptos).

5. Teoría de la redundancia

Esta teoría, una respuesta radical para los rompecabezas que hemos estado considerando, se debe a F.P. Ramsey ("Facts and Propositions"). Supongamos que hay sólo dos valores-de-verdad: verdadero y falso. Para cualquier proposición *p*, resulta que *p* equivale lógicamente a la proposición que *p* es verdadero. Las dos oraciones "*p*" y "*p* es verdadero" tienen necesariamente el mismo valor-de-verdad. (Ésta no es una de nuestras perogrulladas, ya que depende de la controvertida teoría que dice que cada proposición es verdadera o falsa).

Sin embargo, al aceptar la equivalencia de "*p*" y "*p* es verdadero", se cae en la tentación de concluir que el concepto de la verdad no es *necesario*. Se puede decir todo lo que se quiera sin usar este concepto. En vez de decir que *p* es verdadero, basta decir que *p*. Lo único que se agrega con la palabra "verdadero" es una reafirmación de la proposición original.

Esto podría parecer un intento para evadir el asunto. Pero se basa en dos ideas sutiles, primero enunciadas por Kant:

(1) El problema filosófico de la verdad se origina en una generalización ilegítima. Para cada proposición, podemos preguntar qué la hace verdadera, y respondemos dando las condiciones-de-verdad. También podemos dar teorías que "enlacen" cada proposición con sus condiciones-de-verdad. Pero estas teorías dan un resultado diferente para cada proposición. Si en vez de preguntar qué hace verdadera a esta o aquella proposición, pregunto qué hace verdadera a *cualquier* proposición, no encuentro ninguna respuesta: la pregunta está sobregeneralizada. (Compare "¿Cuánto pesa este libro?" con "¿Cuánto pesa cualquier cosa?"). Los filósofos hablan de "correspondencia" y "coherencia", pero éstas son sólo palabras. Es posible comparar cada proposición con sus condiciones-de-verdad en formas que tengan significado. Pero no existe una verdad general sobre la verdad en el sentido que requieren las teorías tradicionales.

(2) Las dificultades que hemos encontrado resultan del intento de analizar nuestro pensamiento como un todo y juzgar sus credenciales. Para evaluar la coherencia de la totalidad o para comparar la totalidad con la realidad, se requiere tener un punto de vista que sea externo al pensamiento humano. Sin embargo, ese punto de vista no existe. Por lo tanto, aunque seamos prisioneros de nuestro pensamiento, en ausencia de otros puntos de vista adonde escapar, eso no constituye una limitación. Cuando se utiliza una palabra como "verdadero", se usa desde adentro del contexto del lenguaje: por eso no puede tener la propiedad mágica, que nada *podría* tener, de transportarnos fuera del lenguaje hacia un encuentro "directo" o "trascendental" con el mundo. Luego, la palabra "verdadero" no agrega nada que pudiera satisfacer a los metafísicos. Puede eliminarse del lenguaje.

Muchos filósofos no están satisfechos con la teoría de la redundancia. Ella requiere considerables contorsiones para dar cuenta de todas las cosas que se dicen sobre la verdad. (Considere "la verdad sobre la muerte de Mozart", "la búsqueda de la verdad", "una historia en gran parte verdadera". Si queremos seguir la teoría de Ramsey, ¿cómo se podrían eliminar las palabras "verdad" y "verdadero" de estas frases?). La teoría también es profundamente insatisfactoria: *de hecho*, tenemos una idea intuitiva de lo que dicen las teorías clásicas, y reconocemos que el elegir entre ellas no sólo es algo real, sino la elección más fundamental de toda la metafísica. No obstante, los filósofos frecuentemente han vuelto a las ideas de Ramsey en esta materia, en parte porque son un ejemplo de un nuevo y cada vez más popular enfoque del problema.

6. Teorías minimalistas

En un famoso artículo, al cual retornaré en el Capítulo 19, el lógico polaco Alfred Tarski propuso una "teoría" de la verdad, que, según él, captaba la idea de correspondencia, caracterizando al mismo tiempo el papel único de la verdad como base del discurso lógico. Su tácito punto de partida fue la idea sobre referencia propuesta por Frege, en la cual la verdad participa tanto en el objetivo del discurso como en el valor semántico de las expresiones satisfactorias. Por eso Tarski llamó a su teoría "teoría semántica de la verdad": la teoría que muestra el papel de la verdad en la interpretación semántica.

Tarski preguntó: ¿a qué condiciones debe atenerse una "definición" de la verdad? ¿Qué nos llevaría a aceptarla como una definición de la *verdad*? Primero, debiera asignar condiciones-de-verdad a cada oración de nuestro lenguaje. Segundo, debiera derivar esas condiciones-de-verdad del valor semántico de las partes de una oración (para satisfacer el requerimiento de Frege en el sentido de que el valor semántico de expresiones complejas se determina por el valor semántico de sus elementos). Tercero, debiera cumplir con lo que él denominó "condición de adecuación", es decir, que cada instancia de la siguiente "convención":

(T) *s* es verdadero si y sólo si *p*

debiera resultar verdadero, donde la letra *s* representa el nombre de una oración, y la letra *p* la oración propiamente tal. Un ejemplo de esto es:

(S) "La nieve es blanca" es verdadero si y sólo si la nieve es blanca.

(De hecho, Tarski dijo "verdad-en-inglés", porque creía, por razones a las que volveré en el Capítulo 26, que la verdad sólo se puede definir para cada lenguaje en forma separada, y además debe definirse en otro lenguaje que Tarski llamó "metalenguaje". Con el objeto de simplificar, voy a ignorar esta complicación que no tiene relevancia en lo que estamos discutiendo ahora).

¿Por qué la convención T estipula una condición de adecuación? La respuesta es simple. Sus instancias, tales como la oración S, expresan exactamente la idea de correspondencia: relacionan una oración con el hecho de que se utiliza para expresar, primero nombrando la oración y luego usándola. Sabemos *a priori* que la oración "la nieve es blanca", cuando se utiliza según las reglas del inglés, identifica el *mismísimo estado de cosas*, sea cual sea éste, que hace *verdadera* a la oración "la nieve es blanca". Por lo tanto, una teoría que

comprenda cada instancia de (T) va a captar todo lo que se pueda captar de la idea de correspondencia: todo lo que se pueda captar en el *lenguaje*. (Y, como vimos, es probable que lo que se pueda captar en el lenguaje no baste para resolver lo que está en juego como *criterio* de verdad entre correspondencia y coherencia).

Tarski construye su teoría en formas sorprendentes y sugerentes. Sin embargo, para nuestros fines, el resultado más importante de su argumento es que da respetabilidad a un tipo de "minimalismo" sobre la verdad. En vez de buscar profundas teorías metafísicas, Tarski simplemente nos hace volver a las indiscutibles *perogrulladas* sobre la verdad, y pregunta cómo podría obtenerse una teoría adecuada de *ellas*. Tal vez no habría que pedir más de una teoría de la verdad.

Por eso Quine, inspirado por Tarski, considera que el predicado "verdadero" es simplemente lo que él llama un "predicado de descitación" (*predicate of disquotation*), y no algo que describe el status metafísico de una oración. Al usarlo de este modo, se pasa de las palabras que se citan a las palabras que se usan: y, en realidad, *ésa* es su función. Por el hecho de haber dado a la oración el nombre "la nieve es blanca" y haberla ligado después al predicado-de-verdad, la *uso*, la estoy haciendo mía, con lo cual asume su lugar junto a las otras oraciones que forman mi discurso y pasa a ser un fragmento de mi teoría del mundo.

Volvamos ahora a la primera sección: uno puede imaginar un filósofo que considere que las perogrulladas que escribí más atrás (junto con la expresión del párrafo que sigue en honor a Aristóteles) contienen toda la verdad sobre la verdad: o, por lo menos, todo lo que se necesita pensar sobre la verdad para poder usar eficazmente el concepto como un predicado de descitación. De modo que aquí tenemos un nuevo proyecto filosófico: concebir una teoría de la verdad que contenga mínimas suposiciones metafísicas. Como lo descubrió Tarski, eso no es fácil: de hecho, él llegó a pensar que era imposible, y que las teorías de la verdad sólo podían inventarse para lenguajes artificiales y a expensas de construir otro lenguaje en que discutirlo. No obstante, es posible que estuviese equivocado en esto. Las recientes reflexiones de tantos filósofos sobre esta materia han resultado en que, por lo menos, sea habitual encontrar en la literatura un enfoque completamente nuevo referente al problema de la verdad.

Tanto los defensores de la correspondencia como los de la coherencia podrían adoptar las teorías minimalistas: y, sin duda, ambos van a proclamar que su teoría *es* la teoría minimalista: que explica el concepto de verdad, diciendo lo mínimo que se necesita decir (y también lo máximo que se puede decir en forma coherente). Pero

ahora el campo ha cambiado. Parece que no hay que escoger entre correspondencia y coherencia; tal vez ambas sólo sean descripciones rivales de la misma idea: la idea contenida en la convención T. Si hay una controversia, es probable que ésta se refiera a dos concepciones de la *realidad*. Ahora trataremos este tema, y en particular la diferencia entre apariencia y realidad.

CAPÍTULO 10

Apariencia y Realidad

La diferencia entre apariencia y realidad se puede describir vernacularmente así: a veces las cosas aparecen como son, otras no; a veces las apariencias engañan, otras no. Pero el argumento escéptico, combinado con el deseo de lograr una visión totalizadora de las cosas, ha llevado a los filósofos a proponer teorías *globales* para describir dicha diferencia. Estas teorías tratan, por una parte, de defendernos de la duda escéptica, y por otra, de usar esta duda para sobreponerse a la complacencia del sentido común.

Aquí conviene volver a Descartes, específicamente al final de la segunda Meditación, donde se encuentra el argumento sobre el trozo de cera. La cera tiene forma, color, tamaño y olor —cualidades que percibo a través de mis sentidos. Cuando la acerco al fuego, la cera cambia en todos estos aspectos. Sin embargo, sigue siendo cera. A partir de esta observación, Descartes concluyó que las "cualidades sensibles" no son parte de la naturaleza de la sustancia que las posee: son accidentes. La sustancia puede cambiar respecto a las cualidades sensibles, sin dejar de ser la *misma* sustancia. ¿Entonces cuál es la esencia de los objetos físicos? Pareciera que las únicas propiedades que tiene esencialmente la cera son: la extensión en el espacio y la capacidad de seguir existiendo bajo diversas formas espaciales. En otras palabras: la sustancia material es esencialmente extendida y sus extensiones se pueden "modificar" de varias maneras. La extensión y sus modos son la suma de la realidad física. (Según Descartes, la ciencia de la geometría confirma este resultado; se convenció de que tenemos una clara y bien delimitada idea del espacio y que, por lo tanto, podemos conocer su esencia sólo con el razonamiento).

Este argumento fue un precursor tanto de la teoría de las cualidades primarias y secundarias de Locke, como de los enfoques racionalistas de la diferencia entre apariencia y realidad. El racionalista tiende a argumentar que la apariencia del mundo no corresponde a su realidad. La *realidad* del mundo se encuentra con la razón, a través de argumentos que resuelven la vaguedad e inconsistencia de la percepción sensorial. Por lo tanto, el mundo que se percibe a través de los sentidos puede ser totalmente engañoso. Por ejemplo, durante un período de su vida, a Leibniz le tentó la idea de que el mundo real

de las "mónadas" no existía ni en el espacio ni en el tiempo, ni exhibía las habituales relaciones de causalidad. Él trató de demostrar que era posible explicar completamente el mundo *aparente*, con espacio, tiempo, objetos y causalidad, en los términos de esta otra realidad subyacente.

En general, los filósofos han tenido escasas dificultades para desacreditar a los sentidos. El "argumento a partir de la ilusión", que analizaré en mayor detalle en el Capítulo 23, es uno de los lugares comunes de la filosofía. Este argumento resalta un punto completamente creíble: ya que las cosas no siempre aparecen como son, se necesita algún criterio para diferenciar las percepciones verdaderas de las falsas. Berkeley aseveró que tal criterio no existía. Para un empirista suele ser difícil aceptar el argumento a partir de la ilusión. La premisa fundamental del empirismo es que el conocimiento se adquiere sólo mediante la experiencia; luego, en ausencia de un criterio para validar la experiencia, sería imposible entender en forma segura la realidad. Locke, usando ciertas operaciones que permitían desarrollar una rica y productiva distinción entre apariencia y realidad, trató de demostrar que, a partir de nuestra experiencia sensorial, puede *emerger* una concepción de la realidad física. Al diferenciar las cualidades primarias de las secundarias, no quiso decir que las primeras fueran objetivamente reales y las segundas meramente subjetivas. La distinción era parte de una elaborada *teoría* según la cual el mundo es la causa que subyace a nuestras experiencias sensoriales. En términos de esta teoría, Locke esperaba obtener una concepción de la realidad física que nos ayudaría a diferenciar las percepciones verdaderas de las falsas. El argumento de Berkeley es precipitado, y se basa en un malentendido de marca mayor respecto a la postura de Locke; pero también es un desafío. Resalta la dificultad de encontrar fundamentos para la diferencia entre apariencia y realidad, cuando las únicas bases para algo son, según el empirismo, las apariencias. O reconstruimos la diferencia *dentro de* las apariencias (como Hume), o la abandonamos por completo (como le habría gustado a Berkeley si hubiera descubierto cómo hacerlo).

1. El asalto radical

La intención de Berkeley era demostrar que las apariencias ("ideas") son consistentes. Las contradicciones y absurdos se producen sólo cuando se supone que existe una realidad "material", que nuestras ideas presentan a nuestra percepción. Los racionalistas se inclinan hacia el punto de vista opuesto: que las apariencias que nos entregan los sentidos son inconsistentes, y que la búsqueda de lo realmente real es parte de una batalla para sobreponerse a la incoherencia de nuestras

creencias del sentido común. Este proyecto racionalista, que es tan antiguo como Parménides, todavía subsiste. Para comprender lo radical de su carácter, vale la pena echar una mirada al último de los grandes idealistas, F.H. Bradley, cuya obra *Apariencia y Realidad* reunió un vasto número de argumentos, muchos de ellos de poca calidad, para demostrar que el mundo del sentido común no es, ni puede ser, real.

(a) Cualidades primarias y secundarias

Bradley comparte la idea de Berkeley de que las cualidades secundarias son sólo apariencias, y que no son atribuibles a ninguna realidad independiente de quien las percibe. También piensa que esto era lo que Locke creía —aunque los comentaristas modernos de Locke no lo ven así. Luego, Bradley dice que las cualidades primarias están en la misma situación que las secundarias. Las cualidades primarias son las que, como en el caso de extensión, solidez y masa, pertenecen a los objetos en virtud de que éstos ocupan espacio. Estas cualidades se atribuyen a los objetos no sólo por el sentido común, sino también por la física. Bradley argumenta que tales cualidades no son atribuibles al objeto, sólo se *perciben* en él. Nuestra única fuente de información sobre las cualidades primarias es su relación con la experiencia. Si una cualidad "no existe para nosotros salvo en una relación", agrega, entonces "es injustificado afirmar su realidad fuera de esa relación" (p. 13). En todo caso, las cualidades primarias sólo se pueden concebir cuando están unidas a las secundarias, cuyo status de apariencia es indudable. Una cosa con extensión sólo se puede concebir cuando presenta cierta textura, aspecto o lo que sea. Por lo tanto, según este principio, es imposible separar las cualidades primarias de las secundarias, para determinar la posibilidad de que tengan una existencia independiente de esta relación.

El problema es aún más profundo. Bradley piensa que la idea misma de atribuir cualidades a las cosas es muy confusa. Siempre se termina por atribuir esas cualidades a la "cosa-como-se-percibe" y, por lo tanto, a nosotros mismos, los que las percibimos. Al mismo tiempo, reconocemos que nosotros no las poseemos. Al observar algo cuadrado y rojo, no soy *yo* el que soy cuadrado y rojo. Sin embargo, no existe otra cosa que se me presente que pudiera ser el verdadero portador de esas propiedades.

(b) Sustantivo y adjetivo

Este último argumento, aunque escurridizo, es parte de un escepticismo general respecto a la distinción misma en que se ha basado gran parte de la filosofía tradicional: la distinción, celosamente guardada en la oración sujeto-predicado, entre una cosa y sus propiedades

—entre "sustantivo y adjetivo", como lo llama Bradley. El escepticismo de Bradley es similar al que tenía Locke respecto a la idea aristotélica de sustancia, tal como la entendía Locke. Si sustancia se define como una entidad *portadora* de propiedades, ¿entonces qué es exactamente? Cualquier intento de identificarla implica atribuirle propiedades. Pero, en ese caso, sólo se identifican las propiedades, y no la cosa a la cual son inherentes. Y si remuevo las propiedades, para alcanzar el sustrato que las subyace, me he embarcado en un viaje sin destino: estoy buscando el centro de la cebolla, después de haber removido todas sus capas. A lo más, esta distinción entre sustantivo y adjetivo tiene sentido desde nuestro punto de vista: pero entonces sólo sería concebible en relación a ese punto de vista, y ciertamente no se podría atribuir a una realidad independiente.

c) *Cualidad y relación*

Alguien podría replicar que por lo menos las *cualidades* existen: la rojez existe aun cuando no se pueda atribuir a una entidad independiente. ¿Pero es posible afirmar siquiera eso? Bradley dice que no. Todas las cualidades son relativas al punto de vista desde el cual se atribuyen. Las cualidades sólo se pueden concebir a través de la idea de relación. Aun cuando se intente derivar las cualidades separándolas de las relaciones en que están enclavadas, esto sólo introduce otra relación —la de separación—, que une las cualidades aún más firmemente a las relaciones de las cuales se las trataba de separar. Pero entonces surge una pregunta: ¿qué es una relación? Una relación parece unir las cualidades entre sí: pero esto sólo es posible por otra relación, una "unión", que necesita tanta explicación como los términos que relaciona. Mediante este tipo de vertiginoso argumento abstracto (que recuerda las clásicas discusiones sobre los universales), Bradley procede a suprimir toda la idea de cualidad y relación:

> Pero cómo la relación puede enfrentar las cualidades es, por otra parte, ininteligible. Si no es nada para las cualidades, entonces ellas no están relacionadas; y si es así, como decimos nosotros, han dejado de ser cualidades, y su relación es una no-entidad. Pero si es algo para ellas, entonces claramente estaremos necesitando una *nueva* relación de conexión. (p. 27)

Este tipo de argumento es apenas inteligible fuera del contexto de la empresa de Bradley. Pero nos permite tener una idea de su método. Al tomar las características corrientes de nuestra visión-del-mundo de sentido común y redescribirlas en términos de abstracciones filosóficas (cualidad, relación, sustantivo, etc.), Bradley genera la impresión

de una contradicción inherente a los pensamientos que, por ser los más corrientes, rara vez nos sentimos tentados a cuestionarlos. Los críticos de Bradley (por ejemplo, G.E. Moore y Russell) argumentan que la falla no está en nuestra visión de sentido común, sino en las gratuitas e inexplicadas abstracciones que se usan para describirla. Pero aunque ésta sea una respuesta tentadora, no nos ayuda a descubrir *qué* es lo que falla en el argumento de Bradley.

(d) La imagen científica

A continuación, Bradley extiende su escepticismo a los conceptos medulares de la ciencia física: al espacio y el tiempo, sustancia (cosa) y causalidad. Según él, todas estas entidades están tan llenas de contradicciones que se derrumban al primer asalto de la filosofía. A lo más, se pueden considerar como parte de la apariencia del mundo. Sin embargo, en sí mismas, carecen de realidad. En cuanto se les atribuye una realidad, uno se encuentra atascado en contradicciones. En capítulos futuros, voy a volver al espacio, tiempo y causalidad, para explorar los argumentos usados por los idealistas, y sus simpatizantes, para rechazar estas características de nuestro mundo. Si se lograra socavar estos conceptos, la ciencia también quedaría sin la autoridad para adjudicarse una visión de lo realmente real. Sin espacio, tiempo y causalidad, no existiría la física: y si estos conceptos describieran sólo la estructura de las apariencias, entonces tampoco la física podría avanzar más allá de las apariencias: nunca podría describir el mundo como realmente es.

Descartes no se habría sorprendido con este resultado: el demonio ya le había señalado la fragilidad filosófica de las cosas físicas. Pero no cabe duda que se habría sorprendido con el próximo argumento de Bradley, el cual ataca directamente el propio fundamento de la visión cartesiana del mundo: el sí mismo como centro sustancial del universo. Bradley dice que no hay bases concebibles para afirmar que las apariencias que encontramos se pueden atribuir a un sí mismo que las observa: no hay fundamentos para suponer autoidentidad a través del tiempo, y es imposible concebir lo que el sí mismo podría ser, más allá de las apariencias que parecen ser inherentes a él.

2. La réplica del sentido común

Bradley y su contemporáneo McTaggart desencadenaron una reacción entre los filósofos ingleses, cuyo líder fue G.E. Moore, y que culminó en la filosofía del lenguaje corriente de J.L. Austin y Strawson. Estos filósofos intentaron construir una nueva concepción de la visión-del-mundo de sentido común, negándose obstinadamente a siquiera *ini-*

rar la discusión que sus oponentes creían necesaria. Moore insistió que al menos ciertas cosas físicas son reales —*realmente* reales—, porque él tenía dos manos y éstas eran objetos físicos. Estaba más seguro de este hecho que de los sofisticados argumentos ideados para refutarlo. Incluso fue más allá y dijo que jamás *podría* estar tan seguro de la validez de esos argumentos como del hecho de tener dos manos, o que había una ventana en la pared frente a él. (Esto lo dijo en una sala de conferencias que no conocía, y señaló una ventana *trompe l'oeil* pintada en la pared).

Esto parece un rechazo petulante a jugar el juego. Pero, como señaló Wittgenstein en *Sobre la Certeza*, es más que eso. Moore está diciendo que los conceptos empleados en los argumentos filosóficos son conceptos reales. Si son reales, entonces deben cobrar sentido por su *aplicación*: deben estar anclados en la realidad. Y sólo pueden anclarse en la realidad si existen circunstancias en que no hay dudas sobre su aplicación: circunstancias en que se puede decir: *aquí* es correcto decir "mano", etc. Desde luego, se puede establecer una diferencia entre apariencia y realidad. Pero ésta es una diferencia *dentro de* nuestra visión-del-mundo de sentido común, y no puede usarse para refutar esa visión sin socavar su propia *raison d'être*.

Este enfoque del problema se puede refinar considerablemente. Pero vale la pena dar algunos de los simples argumentos en su favor. El primero es que, en el discurso habitual, distinguimos fácilmente la apariencia de la realidad, y rara vez nos equivocamos cuando éstas entran en conflicto. La mayoría de los casos de "ilusión" estudiados por los filósofos (la moneda redonda que se ve elíptica, la varilla que se ve doblada en el agua, la naranja dulce que el paciente con fiebre siente amarga, etc.), *no* son casos donde cometemos errores, o casos donde nos sentimos incapaces de descubrir la realidad. Nuestra visión-del-mundo de sentido común no es una simple mezcla de apariencias, ordenada por conveniencia administrativa. Es una *teoría* pública y compartida, diseñada para explicar y predecir la forma como aparecen las cosas. Llegamos a *conclusiones* sobre el mundo basados en la experiencia, y nos formamos una imagen de su realidad de acuerdo con las necesidades cotidianas de consistencia y explicación. Las "contradicciones" exploradas por Bradley se allanan *de antemano* al formarse nuestra visión de sentido común, que diferencia con extraordinaria facilidad entre las apariencias ilusorias y las verdaderas, y construye dentro de su concepción del mundo una teoría embriónica de nuestras limitaciones epistemológicas. Sólo distorsionando la naturaleza de la apariencia, y los conceptos que comúnmente se usan para describirla, Bradley puede generar el ejército de paradojas con que pretende abrumarnos.

Además, el defensor del sentido común podría razonar que los argumentos bradleianos amenazan con socavar la propia diferencia en que se basan para ser creíbles: la diferencia entre apariencia y realidad. Al describir la forma como aparece algo, estoy describiendo una apariencia: pero es la apariencia *de* algo. En el uso mismo de este término, se implica que las apariencias se relacionan con una realidad subyacente que ellas parecen representar en forma más o menos exacta. Como dijera Bradley, la apariencia es una idea relacional: pero esa relación no es con el observador, sino más bien con la cosa observada. Sin embargo, al final de los argumentos radicales de Bradley, esa relación se ha interrumpido completamente. Ya no estamos autorizados para suponer la realidad de la cosa observada, o siquiera la idea de ella. La apariencia es la apariencia *de* absolutamente nada. Es "sólo apariencia", no contiene ni un asomo de realidad fuera de ella misma. Por lo tanto, ¿en qué sentido estamos autorizados para describirla siquiera como apariencia? Al perder toda referencia con el objeto, se ha perdido el contraste mismo del que depende el concepto de apariencia.

3. El proyecto racionalista

Bradley no se desconcertaría mucho con esa respuesta. Argumentaría que ella, para ser plausible, depende demasiado de la suposición de que nuestro lenguaje, y los conceptos que se despliegan en él, están "en orden" como están. Es precisamente esta suposición lo que Bradley pone en duda. Como muchos racionalistas antes que él, Bradley insistiría que la capacidad de razonar trasciende las trampas que tienden las concepciones que son contingentes al uso cotidiano de las palabras. Esta capacidad trata de ver el mundo como es en sí mismo, libre de las contradicciones que nosotros mismos creamos.

Por lo tanto, habiendo eliminado la apariencia, Bradley se siente libre para buscar la realidad verdadera. Está claro que ni la percepción sensorial ni el razonamiento científico corriente la van a revelar. Necesitamos un método que nos permita avanzar hasta un punto de vista situado más allá del sentido común y de la inferencia científica. La imagen que se obtenga debe ser autoconsistente y debe permitirnos ver el mundo en su totalidad (única forma de garantizar la autoconsistencia). Por ende, nos conducirá a una concepción del todo de las cosas, a la totalidad absoluta. Usando un término de Hegel (cuya influencia negaba en forma vehemente), Bradley llamó a esta concepción, y a la realidad que ella presentaba, el Absoluto.

Muchos de sus contemporáneos consideraron que el proyecto de Bradley era absurdo, místico, un intento de retornar al abandonado

cios de nuestra religión, subiendo por desvencijadas escaleras de argumentos apoyadas en las nubes. Pero, de hecho, el proyecto es común a todos los filósofos de la tradición racionalista. Volvamos una vez más a Descartes. Él creyó que su argumento conducía a un ámbito de certeza, el del sí mismo y sus estados de conciencia. De éstos él está seguro. No obstante, ¿de qué *es* que está tan seguro? Más precisamente, ¿qué *es* el sí mismo? ¿Y qué clase de mundo habita el sí mismo?[1]. Bueno, hay una concepción del sí mismo como una sustancia mental, y una del mundo material, que se deriva de la reflexión *a priori* sobre el trozo de cera. ¿Pero qué garantiza que estas concepciones sean reales? Por cierto, forman parte de mi *punto de vista* sobre la realidad —que es el punto de vista de un solo sujeto, cuyas experiencias corresponden a él. ¿Pero es posible demostrar que éstas representan la realidad del mundo? Detrás de los argumentos de Descartes persiste la majadera sospecha de un demonio que aún no ha sido derrotado. Pareciera que, para derrotarlo, Descartes tendría que haber obtenido una imagen total del mundo y de su lugar en él —una visión de una naturaleza tal que le permitiera probar que veía y concebía las cosas como realmente son. Esta búsqueda de una "concepción absoluta" de la realidad, como la ha llamado Bernard Williams, se transformó en la búsqueda fundamental de la filosofía racionalista. Tanto Leibniz como Spinoza buscaron una visión global del mundo, que sería una visión externa a la perspectiva de primera persona, mostrando la estructura de la realidad como es en sí misma, percibida desde ningún punto de vista en particular. Ciertamente, no es absurdo pensar que la búsqueda de esa perspectiva absoluta es parte integral de toda empresa epistemológica. Sin obtenerla, quedamos atascados dentro de nuestro propio punto de vista, incapaces de trascenderlo o verdaderamente entender cuáles son sus límites. En cuyo caso, ¿cómo *podemos* afirmar que concebimos el mundo en la forma como realmente es?

La contribución más importante de Kant a la filosofía fue demostrar la imposibilidad de obtener esa perspectiva absoluta. Ni siquiera tenemos un *concepto* de cómo es el mundo en sí mismo —ésta es una "idea de razón" pura, un resultado redundante de nuestro pensamiento que no puede entregar conocimiento. El mundo es *nuestro* mundo, y aunque permanecemos encerrados dentro de nuestra propia perspectiva, los límites de esta perspectiva son los límites del pensamiento mismo, y por lo tanto, los verdaderos límites del mundo que se puede conocer. Lo demás es silencio.

Sin embargo, supongamos que usted sigue aferrado a la empresa racionalista. ¿Cómo se *podría* ascender hacia esa perspectiva absoluta para aprovechar la visión que ésta proporcionaría? Platón dio una respuesta, Descartes otra. Según Descartes, el concepto crucial

para definir lo realmente real es el concepto de Dios. Si hay una perspectiva absoluta, es la de Dios. Por lo tanto, para establecer el punto de vista completamente objetivo que él necesitaba, Descartes pensó que primero debía establecer la existencia de Dios.

CAPÍTULO 11

Dios

Hemos visto cómo la búsqueda de lo realmente real a través de una perspectiva "absoluta" y libre de errores, ha llevado a muchos filósofos a mirar más allá de este mundo. Pero no tiene sentido aspirar a esta perspectiva, a menos que se crea que en ella reside algo, un algo que conoce el mundo como realmente es. Porque es sólo como un gran conocimiento (sobre la verdad fundamental del mundo) que esta perspectiva puede constituir una ayuda para nuestras convicciones metafísicas.

La teología tradicional desarrolló un concepto de Dios que es perfecto para sus objetivos. Dios es inmanente en el mundo, pero también lo trasciende. Su visión de la realidad es completamente imparcial: es una visión global del mundo, tal como es en sí mismo, independiente de su apariencia frente a las percepciones finitas. Dios es omnisciente e infinito: el pensamiento es su esencia, y el objeto de su pensar es él mismo. (Según Aristóteles, Dios es el "pensamiento pensando en sí mismo"). Establecer la existencia de Dios es establecer precisamente esa "visión desde ninguna parte", como la describe Thomas Nagel, que nos proporciona la verdad absoluta.

El tema de este capítulo es Dios y los argumentos para su existencia. Sin embargo, conviene descender por un momento de la metafísica, para discutir cómo se originó ese concepto y cómo logró un lugar en la epistemología "naturalizada" del filósofo moderno. Una de las principales fallas de la filosofía de la religión ha sido su tendencia a concentrarse en la concepción abstracta de un Ser Supremo (el "Dios de los Filósofos") e ignorar la experiencia religiosa de la que él depende (si "depende" es la palabra correcta, que no lo es) para sus credenciales terrestres.

1. Dios y dioses

A las personas modernas frecuentemente les intriga la idea de Dios; y para el modernista, este misterio se *transforma* en un dios. (De allí la apenas encubierta pasión con que el modernista se refiere a temas otrora exclusivos de la religión. Esta pasión cripto-religiosa es la atracción del modernismo: ¡al menos dejarnos creer en nuestra increduli-

dad!). Sin embargo, el concepto de lo divino no es misterioso. En todas las sociedades pre-modernas, este concepto surgió espontáneamente de un mundo sobrenatural habitado por poderes que tienen la misma forma que los poderes humanos (es decir, son expresiones de voluntad y deseo), pero que son muy superiores a los nuestros, tanto en su capacidad para lograr que las cosas se hagan, como en su capacidad para entender el qué y el porqué se están haciendo. ¿Por qué es esto? En *The Elementary Forms of Religious Life*, el sociólogo Émile Durkheim (1858-1917) dio una ingeniosa respuesta. Los seres morales sólo pueden existir en comunidades. Pero una comunidad depende de la lealtad y el sacrificio de sus miembros, y estas preciosas condiciones no se dan simplemente porque los individuos llegan al acuerdo de asociarse haciendo contratos entre ellos, o porque comparten hábitos y costumbres. Las comunidades existen gracias a la experiencia de *membrecía*. Yo no puedo dar mi vida por ti, un extraño; pero puedo darla por esa cosa más grande de la cual los dos somos parte y que constituye nuestra identidad compartida. La experiencia de membrecía es la experiencia central de una sociedad: el lazo que garantiza la estabilidad social y que además da la razón de ser a cada mandato moral.

El miembro de una sociedad ve el mundo bajo una nueva luz. Todo a su alrededor son eventos y exigencias cuyos significados trascienden lo que significan para *él*. En el mundo hay un compromiso con el destino de algo mucho más grande —algo, sin embargo, a lo cual él está íntimamente ligado. Esta cosa es algo que él ama y que vive en él. Pero no está solo en este amor: cuenta con el apoyo de los otros miembros, con quienes comparte el peso de un destino colectivo. Para Durkheim, ésta es la experiencia religiosa básica, y se traduce de inmediato en un concepto de lo sagrado. Aquellos objetos, rituales y costumbres que proveen el criterio de membrecía llegan a poseer una autoridad que trasciende la autoridad de cualquier poder humano. Esta autoridad no puede ser invento mío ni suyo. Sus decretos no dependen de mi voluntad ni de la suya. Sin embargo, es eminentemente personal: es la "presencia real" de la cosa que amamos, y se contacta con nosotros a través de un imperativo moral: usted pertenece, dicen, y adeuda los deberes que implica pertenecer. ¿Pero a quién se le adeudan estos deberes? La respuesta es: a otro ser, que es como nosotros, pero más grande. El dios desciende desde la experiencia de la comunidad, revestido de antemano con los derechos del culto. A él debemos nuestro sacrificio y obediencia. La reverencia que sentimos en los rituales de la tribu va dirigida al dios. Es por su *presencia* en estos rituales que debemos llevarlos a cabo en forma correcta; y su legítima exigencia de revelarse sólo a quienes lo obedecen, autoriza nuestra vigilante exclusión del hereje y del intruso.

¿Quién no conoce esta experiencia, si no en la realidad, por lo menos en la imaginación? Sin embargo, la evidencia antropológica no entrega nada que permita calificar la idea de Durkheim. No sería absurdo sugerir que el lazo de la membrecía es una *función* de la religión en aquellas afortunadas comunidades que existen fuera de la modernidad. Por lo tanto, antes de examinar al Dios de los Filósofos, debiéramos describir al Dios de la religión —queriendo decir con "religión" lo que significa en latín, a saber, una "unión" de los individuos con la colectividad que los incluye.

Homero contiene algunos buenos ejemplos: aquellos lujuriosos, irascibles y risueños dioses del Olimpo, con su inexplicable interés en el mundo humano (que dejaría de ser inexplicable si se aceptara la hipótesis de Durkheim. Según ella, estos dioses no sólo son parte del mundo humano, sino que también son producidos por él. Nótese que Durkheim era hijo de un rabino). Para el lector moderno, lo más extraordinario es que los dioses homéricos no tienen ninguna pasión que no sea humana: del resentimiento a la ira, del amor al deseo, gozan de todos los frutos de nuestra servidumbre común. Son tan susceptibles como nosotros de ser "subyugados" por las fuerzas naturales, y a veces son tan incapaces de resistirlas como un gato es capaz de resistir a un ratón.

Al mismo tiempo, el poder de los dioses es sobrenatural. Es un poder que desafía las leyes de la naturaleza: sus acciones no se limitan por la experiencia de cómo funciona el mundo natural. Aunque está sujeto a las pasiones, un dios puede dominarlas de manera inexplicable en cualquier momento. Mientras participa activamente en las batallas de los mortales, puede terminarlas usando fuerzas hasta ese momento desconocidas. Lo más importante de todo, los dioses son inmortales: pueden nacer (ya que son hijos de otros dioses más antiguos), pero no mueren. Esto se debe a que representan a la comunidad misma, a lo que no puede contaminarse con la descomposición. Si Durkheim está en lo cierto, ésta es su función: garantizar la supervivencia de la tribu a través de todos los riesgos mortales.

Los dioses homéricos comparten algunas importantes características con otros objetos de culto: primero, nos imponen exigencias de suprema importancia. Desobedecerlas trae consigo un castigo especial: un castigo religioso que no tiene perdón. (Este castigo es ser "expulsado" de la comunidad, única fuente de vida y alegría). Segundo, actúan de manera "sobrenatural": aunque hayan elegido seguir las leyes naturales, conservan el poder de pasar sobre ellas. Tercero, como dijera Thomas Hardy del sol, "rebalsan interés" en el mundo humano. Nada escapa a su atención, y todo despierta sus emociones. Finalmente, se revelan en este mundo a través de eventos que son "mágicos" por su propia naturaleza: una intromisión de lo sobrenatural en lo

natural. Por eso los lugares donde los dioses se revelan son sagrados y se gobiernan por reglas y prohibiciones misteriosas. También por eso debemos hacer esfuerzos para honrar a los dioses mediante actos de piedad, y obtener de ellos toda la ayuda posible para lograr nuestros propósitos mortales.

Es evidente que el Dios de la tradición judeocristiana-musulmana no es así. Por otra parte, su triunfo sobre sus numerosos rivales hubiera sido imposible si él no respondiera a necesidades humanas. No es el dios de una tribu, sino de una comunidad universal. Todo el mundo tiene derecho a adorarlo, y mientras se tenga un alma que salvar, todos pueden aprovechar los beneficios de su culto. (Esto implica que, subyaciendo al Dios que hemos heredado, hay un nuevo concepto de *sociedad*).

Sin embargo, él comenzó su vida, por decirlo así, como el Dios de una tribu (o de doce tribus). Este hecho marcó fuertemente su carácter original, como también el carácter de esas tribus, que fueron tan audaces y en realidad temerarias al escoger esta deidad. (Ver Dan Jacobson, *The Story of the Stories: The Chosen People and its God*). El Dios de los Filósofos tomó su forma (es decir, en concepción) a través de un largo proceso de reflexión respecto al Dios de Israel. Algunas características parecen ser esenciales para su status divino: notoriamente, el poseer poderes sobrenaturales y un conocimiento más-que-humano, junto con ese avasallador interés en el mundo que sólo se puede explicar suponiendo que es su creación. Además, si va a desempeñar una función social, debe conservar la esencial característica de ser un objeto de culto: debe discriminar entre miembros y no miembros (fieles e infieles), los que se salvan y los que se pierden, nosotros y ellos. Sin embargo, la deidad tribal tiene otros atributos que la rebajan —en especial, aquellos atributos que parecen transformar a Dios en *parte* de la naturaleza, desempeñando un papel más de servidor que de soberano todopoderoso. La guerra contra las "imágenes del ídolo", que comenzó con Moisés, continúa con su violencia hasta hoy. Y va mano a mano con una hostilidad hacia el antropomorfismo: la práctica de atribuir a Dios características humanas (especialmente, las pasiones humanas).

Por otra parte, parecería imposible que Dios mantuviera comunicación con nosotros si nuestra naturaleza le fuera extraña. De allí nace la creencia de que estamos hechos a su imagen (y no él a la nuestra), y que nuestras pasiones sigan experimentándose como si fueran un pálido reflejo de un arquetipo divino. Sin embargo, muchos filósofos estarían de acuerdo con Maimónides y Spinoza en el sentido de que no es posible atribuir pasiones a Dios: ni siquiera la pasión de interesarse por nuestra condición. Amar a Dios consiste, precisamente, en abandonar la infantil exigencia de que se nos retribuya el amor; saber

que el amor divino no se puede gastar en trivialidades como nosotros. El amor de Dios es el amor a la *totalidad* de las cosas, y nos toca sólo por estar inmersos en, o quizás aniquilados por, ese todo).

Tal vez el desarrollo más importante se produjo por la reflexión sobre la singularidad de Dios. El despreocupado pagano iba recogiendo los dioses que se le ofrecían en el camino, y los agregaba, como dice Gibbon, a su colección de protectores. A veces, los nuevos dioses no eran asimilables a las viejas normas sociales: como en el caso de Baco, se transformaban en profetas de una nueva forma de comunidad, con nuevas exigencias y una nueva experiencia de lo sagrado. (Ver Eurípides, *Las Bacantes*). Pero, fuera de la vaga creencia en Zeus o Júpiter como "padre de los dioses", no existía un concepto claro de que alguno de estos inmortales tuviera soberanía absoluta sobre la creación: frecuentemente, el propio dios reinante había adquirido sus poderes por usurpación, y vivía sometido al riesgo de perderlos en la misma forma. La generosidad del pagano hacia los numerosos contendientes por obtener un lugar en el panteón era un reconocimiento del hecho que los hombres vivían en muchas comunidades que tenían sus propias y antiguas costumbres, a menudo incompatibles. En estas circunstancias, sólo se podrían lograr relaciones pacíficas reconociendo y respetando a sus respectivos dioses.

Coexistiendo con el paganismo de la antigua Grecia, surgió un monoteísmo filosófico. La posición de Zeus como "padre de los dioses" fue transfiriéndose en forma gradual a una nueva entidad, "el dios" (*ho theos*), que, después de haberse apenas vislumbrado a través del velo de las Ideas de Platón, finalmente se sitúa en el centro de la filosofía en la *Metafísica* de Aristóteles, como el "primer motor" (*Primos Movens*): el ser en términos del cual se explica todo lo que pasa. Este ser corresponde exactamente al Dios de Israel, cada vez más remoto y solitario: con esto se fusionaron dos ideas que estaban hechas la una para la otra. El impersonal "primer motor" adquiere una personalidad: la del severo patriarca del Antiguo Testamento, a quien el cristiano modificó gracias a la personalidad de Dios encarnado. Como cualquier dios, éste protege a una comunidad. Pero, habiendo eliminado a todos sus competidores, ahora tiene una obligación para con *todos*. Es posible que los judíos reclamen una relación de privilegio con él, pero no pueden reclamar el derecho a ser los únicos en su culto.

Sin embargo, continúa existiendo el núcleo de la experiencia religiosa de la comunidad tribal con sus artefactos sagrados. El culto al Dios único se combina con la idea de "herejía", que condena a quienes lo adoran en forma errada, o que no logran entender su naturaleza, o que en alguna forma similar se muestra como si fuera uno de "ellos". Por lo tanto, hay una presión para desarrollar de común acuerdo una doctrina concerniente a la naturaleza de Dios y su rela-

ción con el mundo; este concepto debe dar apoyo a dos cosas que están en aparente conflicto: Dios como divinidad única, y la exigencia de la comunidad para *Lebensraum* entre sus competidores. La relación dinámica entre estos dos requerimientos es lo que llevó a la concepción moderna de Dios.

2. El carácter de Dios

En el nuevo concepto de Dios, los atributos sobrenaturales de cada divinidad se incluyen en la idea de su "trascendencia". Dios, como creador de las leyes de la naturaleza, no está sujeto a ellas, se sitúa sobre ellas. Aunque es probable que no haya un lugar para él *en* el mundo, a veces se revela allí (para cumplir su única verdadera obligación: llenar el mundo con su presencia, impidiendo que alguna deidad menor se anide en él). Aunque Dios es "trascendente", filosóficamente también tiene personalidad. Es un ser libre y racional, a quien otras personas pueden ofender o complacer. Esta relación *personal* con cada uno de nosotros reemplaza la antigua relación de la deidad tutelar con la tribu que protegía. En cierto sentido, el nuevo concepto nos da la bienvenida a una nueva comunidad que está en continua expansión (la "comunión" de los santos); pero también amenaza, como ocurre en las formas más estrictas del protestantismo, con disolver la experiencia comunitaria, dejando a cada individuo solo frente al trémulo encuentro con Dios.

¿Cómo puede tener personalidad un ser trascendente? Tal vez se puede contestar que la personalidad no es idéntica a la naturaleza humana, es una *forma* que se impone a ella. La personalidad es algo que se nos *estampa*. Consiste en capacidades y atributos que pueden existir en circunstancias o entidades no-humanas y en diversos grados. La capacidad de razonar, de actuar libremente, de tener intenciones y llevarlas a cabo, de responder a un concepto del bien y el mal, puede existir en los ángeles, las divinidades y las empresas, incluso quizás en los delfines, como también en los seres humanos. Todas admiten algún grado. Por lo tanto, no es difícil entender a Dios como una persona: es la persona *suprema* que posee las capacidades principales de la existencia a un nivel más allá del máximo imaginable: racionalidad, libre albedrío, la facultad de entender y actuar en favor del bien.

La mayor fuente de obligaciones es el hecho de ser miembro de una comunidad. En la nueva religión monoteísta, estas obligaciones se ejercen mediante una relación personal con el propio Dios, quien se convierte en *juez* de nuestra conducta. Ya que él es la Persona Suprema, sus premios y castigos también son supremos. Además, como él tiene el poder y la voluntad para hacerlos cumplir, nada puede importarme más que mi relación con Dios.

Esto es lo que Chateaubriand llamó el "genio" de la cristiandad, el dar sustancia a la personalidad abstracta de Dios. En la religión cristiana, como dice el evangelista, el Verbo se hace Sustancia: la naturaleza personal del interés de Dios en el mundo lo hace convertirse en una persona *en* el mundo, y sufrir como sufren las personas (aunque más). Por lo tanto, la encarnación de Dios en Cristo ha sido una rica fuente de entendimiento respecto a la personalidad de Dios y al carácter especial de nuestra relación con él. Esto es lo que separa a los cristianos de los judíos y musulmanes, que no aceptan la *detracción* de divinidad que implica juzgar a Dios y haberlo condenado y crucificado.

Todo esto que es conocido, nos ayuda a entender cómo la experiencia religiosa (la experiencia de lo sagrado) puede transferirse a un Dios único, para luego convertirse en una relación personal con él. Pero la Deidad tiene otro lado, que es lo que habitualmente se resume en la idea de Dios creador del mundo. Desde Aristóteles en adelante, el Dios de los filósofos ha sido presentado al público como "el fundamento de Ser". Es la respuesta final al interrogante de "¿por qué?", el primer motor, la primera causa y la explicación final. Él creó el mundo y también lo sostiene. Los argumentos más importantes para la existencia de Dios dependen de *esta* característica de la Divinidad, y no de su personalidad moral. Por lo tanto, hay una laguna teológica en la idea de Dios que hemos heredado. ¿Cómo se conecta la naturaleza de Dios como Persona Suprema, con la naturaleza del Ser Supremo? En otras palabras, ¿por qué la primera causa tiene que ser una persona? ¿Por qué la explicación final del mundo debe obtenerse a través de la Voluntad? Quizás estas preguntas no tengan respuesta, y en todo caso, presentan un misterio. De hecho, pensándolo bien, éste *es* el misterio de la encarnación, tal como se le presenta a la cristiandad.

En *Diálogos sobre la Religión Natural*, Hume separa en forma algo festiva los numerosos cabos de la idea de cómo se concibe a Dios, y con ello presenta lo antropomórfico de nuestras creencias como si fuera algo absurdo. Hay que reconocer que no hay una forma fácil de probar que el mundo fue creado; o que si lo fue, el creador fue una persona; o que si esa persona existe, es benévola; o que si es benévola, es *supremamente* benévola, etc. Tenemos que reconocer la inmensa dificultad de fundar la teología en premisas filosóficas, y el peligro que encierra para la religión el intentarlo. El proceso a través del cual Dios logra respetabilidad filosófica, también amenaza muchas de las cosas que espontáneamente adoramos en él.

3. El Dios de los filósofos

El Ser Supremo, como lo describieron Tomás de Aquino y sus contemporáneos, tiene propiedades muy específicas, aunque existe un misterio en cuanto a su personalidad (o, para un cristiano, sus tres personalidades). La entidad que ha llegado a conocerse como el "Dios de los filósofos" ha sido descrita con sorprendente consistencia por lógicos escolásticos, santos eclesiásticos, teólogos islámicos, judíos y cristianos, filósofos racionalistas (como Descartes y Leibniz) y tomistas modernos. En términos sencillos: Dios es concebido por todos ellos como fuera del tiempo, inmutable, omnisciente, omnipotente y supremamente bueno.

¿Pero qué significan estas temibles abstracciones? ¿Las entendemos realmente? Y si lo hacemos, ¿estamos seguros de que son mutuamente compatibles? Éste es el tema de lo que se ha llamado la "teología natural": la exploración de la naturaleza de Dios, y el intento de proveer una imagen consistente de él que no debilite su majestad ni disminuya el impulso para adorarlo.

Es fácil ver que el concepto de Dios que proponen los filósofos tiene problemas. Si Dios es atemporal, ¿puede realmente conocer las verdades temporales del mundo —por ejemplo, la verdad de que yo estoy escribiendo esta página *ahora*? Si lo sabe, *¿cuándo* lo supo? Y si siempre lo supo, ¿debe deducirse que yo estaba predestinado a escribir esta página ahora? Si es así, ¿estoy predestinado en todo lo que digo y hago? Entonces, ¿es Dios el verdadero responsable de mis maldades, ya que no sólo las anticipó, sino que además fue quien creó al hombre que inevitablemente las iba a cometer? Sin embargo, tal vez tengo libre albedrío; pero si es así, ¿carece Dios del poder para impedir mis acciones? En todo caso, ¿ser omnipotente no es un concepto inherentemente paradójico? Consideremos el siguiente argumento: supongamos que Dios es omnipotente; de esto se deduce que no hay nada que no pueda hacer. ¿Pero puede crear una criatura cuya característica es no ser controlable por Dios? Si puede, no es omnipotente, ya que la criatura está fuera de su control; si no puede crearla, no es omnipotente. Pierde de todas maneras. (Citado así, el argumento podría estar demostrando sólo la imposibilidad de una criatura a quien Dios no puede controlar. Sin embargo, su autor, J.L. Mackie, ha modificado la idea, con el propósito de producir un dilema embarazoso para el teísta[1]. Ver *The Miracle of Theism*, pp. 160-61 [*El Milagro del Teísmo*]).

Esta selección de preguntas al azar evidencia que el concepto de Dios es problemático; y los problemas al tocar el destino del creyente, han sido el más importante motor para la imaginación filosófica. Si tuviéramos el espacio para profundizarlos, sin duda que nos enrique-

ceríamos con los maravillosos e intrincados razonamientos tejidos por píos e impíos en torno al más creativo de todos los conceptos (cuya creatividad, para el creyente, no es accidental). Pero hay otro asunto en el que debemos detenernos.

El refugio de Descartes contra el demonio era el sí mismo: por lo menos allí se libraba de la duda, y allí, en su santuario interno, podía reunir las armas que le permitirían recuperar el mundo. Con esta mirada introspectiva, descubrió muchas cosas útiles, pero ninguna más útil que la idea de Dios. Mis reflexiones, argumentó Descartes, me han convencido que yo existo como una cosa pensante y que soy susceptible de errar, que en todas mis empresas estoy limitado, que mi conocimiento, en el mejor de los casos, es fragmentario —en síntesis, que soy una cosa finita e imperfecta. Pero, ¡caray!, ¿es posible pensar en la imperfección sin la idea de perfección? ¿Cómo puedo describirme como imperfecto, si no es a través de compararme con lo opuesto que lo niega? El argumento escéptico no sólo me condujo a un lugar que me sirvió de refugio; allí también encontré la más grande de las ideas: la idea de un ser con todas las perfecciones, cuyo poder, conocimiento y bondad son insuperables. Y esta deducción se lleva a cabo en el santuario interior: Descartes sabe que tiene la idea de Dios y que ni el demonio puede arrebatársela. (La idea de Dios es una "idea innata"). Por lo tanto, la pregunta que persiste es si esta idea puede ser usada para probar su propia veracidad.

4. Argumentos para la existencia de Dios

Antes de discutir el argumento de Descartes, debemos volver a la tradición teológica. El Dios de los filósofos es infinitamente poderoso, sabio y bueno; además, es el creador y juez del mundo finito que habitamos, y el fundamento final de toda existencia. ¿Hay argumentos para probar su propia existencia?

Ciertamente, se han ofrecido muchos argumentos, pero la mayoría no satisface sus aspiraciones. El concepto aristotélico del Primer Motor inspiró a muchos filósofos medievales, especialmente a los comentaristas árabes Al-Farabi y Al-Ghazali. Los árabes a su vez influenciaron a Maimónides, quien influenció a Tomás de Aquino, cuya *Summa Theologica* pretende dar una cuenta completa de lo que se sabe sobre Dios. Esta vasta obra, a pesar de su indescriptible densidad y aridez, es sin duda una de las más grandes de la filosofía. Vale la pena estudiar los cinco argumentos (los "Cinco Caminos") con que comienza la obra, para probar la existencia de Dios. Consideremos el tercero:

> Las cosas que se dan en la naturaleza pueden ser o no ser, estar o no estar, porque son cosas que se generan y se corrompen.

> Pero no pueden existir para siempre, porque aquello que tiene la posibilidad de no ser, tiene que no ser en algún momento. Luego, como todas las cosas pueden no ser, tiene que haber un momento en que nada existía. Si esto es verdad, como lo que no existe sólo comienza a existir gracias a la intervención de algo que ya existe, sin ese algo preexistente no habría nada en existencia.

Tomás de Aquino razona que, por el solo hecho de que algo existe, se puede deducir que se requiere que haya una entidad que existe en forma *necesaria*. Esta entidad, cuya existencia es una necesidad, es Dios. No muchos filósofos quedan satisfechos con el peso crucial del argumento: "aquello que tiene la posibilidad de no ser, tiene que no ser en algún momento". ¿Por qué no se puede pensar en algo con existencia contingente que tenga, al mismo tiempo, una existencia eterna?

Este argumento, que a veces se describe como "el argumento a partir del ser contingente", sigue siendo una de las piedras angulares de la teología católica romana ortodoxa. He aquí un similar e igualmente polémico argumento a partir del ser contingente:

Yo existo en forma contingente: es decir, podría no haber existido. Mi existencia es un hecho contingente, ¿pero contingente de acuerdo con qué? ¿Qué requisitos tuvieron que cumplirse para mi existencia? ¿Y esos requisitos también son contingentes? En cuyo caso, ¿contingentes de acuerdo con qué?, etc. Por lo tanto, para que haya algo realmente contingente, tiene que existir algo que sea necesario. Debe haber un ser cuya existencia no es contingente a ninguna otra cosa. Sin ese ser, sería imposible la existencia de los seres contingentes. Este ser necesario es Dios.

No voy a discutir los "cinco caminos", que son el tema de un iluminador libro con ese título, escrito por Sir Anthony Kenny. Más bien, me referiré a la discusión del último período de Kant, donde argumenta en forma plausible que todas las pruebas respecto a la existencia de Dios pertenecen a una de tres variedades que clasificó como teleológicas, cosmológicas y ontológicas respectivamente. (El argumento a partir del ser contingente es una versión del argumento cosmológico).

(i) *El argumento teleológico*: el argumento de propósito (voluntad) o diseño. (Este nombre deriva de "teleología", el estudio de los fines). Se trata más bien de una familia de argumentos con la que Kant simpatizó hasta el punto de agregar otro propio y bastante extraordinario. (Ver Capítulo 29). Comenzando con una evaluación positiva de la naturaleza y de nuestra posición en ella, el argumento sugiere que sólo un ser todopoderoso y benévolo podría haber diseñado el mundo que

conocemos. La simpatía de Kant por esta idea es más religiosa que filosófica. En cierto sentido, argumentar de esta manera es de por sí una forma de adoración. La propia premisa del argumento exige una interpretación de la experiencia en términos religiosos (como si fuera una "revelación" de lo bueno del mundo); mientras que el salto para llegar a la conclusión, que va más allá de cualquier cosa aceptable usando sólo la razón, es un acto de fe. El salto que hay que dar para llegar a *esta* conclusión constituye más una *consecuencia* de una creencia religiosa, que su fundamento. La plausibilidad del argumento depende tanto de una concepción previa de la existencia de Dios como de la creencia de que si el mundo tiene alguna explicación, ella se encuentra en la voluntad de un Ser Supremo poseedor de un objetivo moral personal. El argumento requiere que de antemano se suponga lo que quiere probar. Esto no quiere decir que sea un argumento viciosamente circular. Porque la suposición teísta, combinada con el argumento teleológico que le es intrínseco, puede conducir a una mejor comprensión del mundo. Pero el argumento teleológico no es sostenible por sí mismo como prueba de la existencia de Dios.

De hecho, como vieron Kant y Hume, no hay dificultad para refutar el argumento. Para ello se necesitan tres instancias: una premisa, una suposición encubierta y una deducción, cada una de las cuales puede cuestionarse por separado.

(a) *La premisa*. El mundo exhibe un orden que es: (a) bueno y (b) el tipo de orden que manifiesta la existencia de un diseño. ¿Son verdaderas estas premisas? No lo sabemos. A veces el mundo parece bueno, armonioso, bello y lleno de signos atribuibles a un poder benévolo. Pero esta impresión tiende a esfumarse cuando llueven las bombas o cuando los escuadrones de la muerte fuerzan las puertas. Aun cuando se logre encontrar una forma intelectual que acomode el hecho manifiesto de que hay maldad (ver más abajo), la experiencia de la maldad no desaparece e infesta la totalidad del concepto del mundo. Al ver desde el monasterio de Tyniec el amanecer sobre el Vístula y cómo el sol toca con su luz dorada los campaniles de las iglesias en los bosques de las colinas aledañas, uno se siente naturalmente conmovido por la belleza y el orden de las cosas que se están viendo. Pero detrás suyo está el sitio de Auschwitz, y la nube teñida de rosa que corona el sol contiene las emisiones nocturnas de la siderúrgica de Nova Huta. Éstas son cosas que uno sabe (o debería saber); y al saberlas, la experiencia de orden parece más bien una fugaz ilusión.

Aun cuando escapamos del mundo habitado por el hombre y observamos la actividad de la naturaleza todavía no tocada por él, la impresión de diseño dura sólo lo que dura nuestra ignorancia. William Paley, en su gran obra de teología natural escrita a comienzos del siglo XIX, comparó la actividad de la naturaleza con un perfecto reloj, que

encontramos haciendo tictac en el césped que pisamos. Si eso es lo que encontramos, ¿cómo se podría dudar de la existencia de un relojero? Pero, como ha señalado Richard Dawkins (*El Relojero Ciego*), esta impresión también es una ilusión. La teoría de la evolución muestra cómo la apariencia de diseño —un diseño más intrincado y maravilloso que todo lo imaginable— se puede encontrar en cosas que jamás se diseñaron, pero que se han formado lentamente por procesos de cambio debidos al azar y la acción de repetidas catástrofes. Por cada hermoso caballo, un millón de los mal ajustados ha perecido miserablemente, y lo mismo es verdad para usted y para mí.

Ciertamente que la teoría de la evolución ha cambiado la manera de formular el argumento de diseño. Pero no por eso refuta el argumento. No hay razón para que Dios no haya escogido este camino, el camino ciego de la evolución, para lograr su inescrutable propósito. Más aún, hay otro y más extraordinario diseño en la naturaleza: el diseño de la conciencia. ¿No constituye el más maravilloso de los hechos que el mundo se *conozca* a sí mismo a través de nosotros? ¿Cómo podría haber conciencia de la realidad, si la conciencia no fuera la causa de ella? Piense qué extraña suerte es que de todas las infinitas posibilidades, sólo ésta llegara a ser: la posibilidad de que también pueda conocerse a sí misma. Por cierto que un mundo que contiene conocimiento es algo extraordinario, pero más extraordinario aún es el hecho de que sea tan completamente conocible. En la vida diaria no percibimos este hecho sobrecogedor; pero cuando lo *percibimos*, quedamos abismados. Por donde se mire el mundo, éste entrega algo a nuestra búsqueda; su orden y sistema son completamente escrutables; y sus secretos, uno tras otro, son transferibles al conocimiento.

Hay una respuesta paralela al argumento desde la evolución. Se puede presentar en dos formas: una científica y otra filosófica. El argumento científico se basa en lo que Stephen Hawking (*Historia del Tiempo*) llama el "principio antrópico débil". El razonamiento es que el mundo conocido exhibe todo el orden que los hombres requieren para poder existir en él. Por lo tanto, no es sorprendente que lo podamos conocer, ya que la cantidad de orden que nuestra existencia necesita es tan grande como para que el mundo sea enteramente escrutable. Sin embargo, no hay razón para suponer que el universo en su totalidad se ordena en la forma que lo observamos. Lo único que podemos concluir es que la parte del universo que nos es accesible es ordenada. Tal vez esta parte sólo sea un fragmento al azar de un vasto conjunto de posibilidades, la mayoría de las cuales nos están vedadas para siempre, debido a su ingobernable independencia respecto a las leyes, y que por un azar se encuentran en nuestra parte del universo y permiten nuestra existencia.

El argumento filosófico es de Kant y aparece en *Crítica a la Razón Pura.* Kant sostiene que no es un accidente que el mundo natural se ordene de acuerdo con las ideas de espacio, tiempo, causalidad, etc. Este orden es una precondición del conocimiento, y en especial del autoconocimiento que es la marca de nuestra condición. Por lo tanto, podemos saber *a priori* que sea cual sea el mundo donde existamos, vamos a encontrar el orden que la ciencia requiere. Además, no es posible concebir ningún *otro* mundo. La idea de otros mundos ni siquiera es *pensable,* ya que sólo se lo podría pensar por medio de las categorías científicas que, se supone, el otro mundo va a desafiar. Por esta razón, plantear que el mundo podría haber sido no-conocible resulta ser un concepto vacío. En cuyo caso, tampoco es posible construir argumentos partiendo de la premisa de que nuestro mundo es conocible.

Sin embargo, en *Crítica del Juicio,* Kant se apartó de este argumento. Hay otro sentido, sugirió, según el cual la armonía entre nuestras facultades y el mundo —la armonía que lleva al conocimiento— exige una explicación. Sin embargo, es una explicación que no podemos dar. Sólo podemos confrontar este hecho —en lo inmediato de la experiencia estética y en lo instantáneo del asombro religioso— y reconocer que aquí hay algo que apunta más allá de los niveles de nuestro pensamiento.

Desde luego, éste no es un argumento. Pero nos retorna a la premisa. Al final, el misterio no se encuentra en la naturaleza del mundo —pues no hay otro con el cual compararlo, y por lo tanto, no se puede juzgar si es extraordinario, o poco probable, o si sólo puede ser como es—, sino en el hecho de que el mundo existe. ¿Por qué *existe* cualquier cosa? ¿Por qué existe *algo* y no la nada? Y ¿qué causa hizo que ese algo se produjera? Plantear *estas* preguntas significa dejar atrás el argumento de diseño.

(b) *La suposición.* Aunque se allanen las dificultades de la premisa (dificultades que algunos clasifican como más emocionales que intelectuales, y producidas por una fijación cientista debida a las limitaciones de nuestra perspectiva), persiste una dificultad más profunda. La fuerza del argumento depende de una suposición que no es segura. El razonamiento supone que el mundo tiene una causa que está fuera del mundo. El argumento teleológico supone en forma encubierta que la naturaleza puede ser explicada como un todo, no en términos de procesos naturales, sino en términos de una base trascendental. Pero, evidentemente, eso es lo que se pretende *probar,* ¿y no se puede suponer para fundamentar el argumento? De hecho, esta suposición es precisamente la *conclusión* del segundo argumento (cosmológico). Kant sostuvo que el argumento teleológico bordea en lo cosmológico, y que, sin esa parte, no tiene fuerza *intelectual.*

(c) *La deducción*. Supongamos que aceptamos la premisa y la suposición encubierta de que la causa del mundo debe encontrarse fuera del mundo. Lo único que se podría deducir con eso es que la causa debe tener las cualidades que son *necesarias* para producir el mundo que conocemos. Como el mundo es finito e imperfecto, ¿no podría también haber sido creado por algo finito e imperfecto; digamos, una araña gigantesca que reparte sus huevos en el espacio interestelar? El argumento teleológico avanza una condición *suficiente* para la creación de nuestro mundo: la existencia de un ser supremamente poderoso y benévolo, motivado por propósitos inescrutables. Pero la búsqueda de explicaciones para hechos contingentes no autoriza a inferir la existencia de nada que vaya más allá de lo que es *necesario* para estas explicaciones.

(ii) *El argumento cosmológico*. Un momento de reflexión nos convencerá de que el argumento teleológico fracasó en su intento de resolver el problema *metafísico* de la existencia de Dios. El argumento se atascó en las concepciones homéricas, que buscan los signos de divinidad en el aquí y ahora. Se necesita un argumento más robusto que nos transporte *fuera* del mundo de la naturaleza. Sólo desde ese punto de vista externo podría lograrse un fundamento trascendental que fuera válido para todo lo que contiene la naturaleza. Éste es el objetivo del argumento cosmológico, que incluye muchas variantes sofisticadas y sofísticas. En su forma más simple, es el argumento de la "primera causa". Cualquier hecho del mundo puede ser: sin explicación o explicable. En este último caso, tiene una causa. Lo mismo es cierto para la causa: debe tener una causa, y lo mismo para la causa de *su* causa. Se llega así a una serie de causas, ¿son infinitas? De serlo, nunca se llegaría a una primera causa, de manera que la serie, en forma global, no podría tener explicación. En cuyo caso, todas las explicaciones que se produzcan son insuficientes: ninguna de ellas explica realmente *por qué* se produce el efecto. Para responder la pregunta —para encontrar la explicación de *cualquier cosa*—, se debe encontrar una causa que sea la explicación de *todo*.

El argumento dice: o el mundo carece de una explicación, en cuyo caso ninguno de nuestros intentos para entenderlo puede tener fundamento y la hipótesis teológica no es mejor que otras; o el mundo tiene una explicación, que es la primera causa. Pero este argumento tiene dos debilidades evidentes: ¿por qué debemos suponer que *todo* tiene una explicación? ¿Por qué no aceptar simplemente la irreductible contingencia del mundo y de su contenido? ¿Y la propia primera causa, no despierta la pregunta de quién *la* causó?

Para la segunda pregunta hay sólo una respuesta satisfactoria: la primera causa se causó a sí misma. Ella es la completa explicación de su propia existencia. Su existencia se deduce de su naturaleza. En otras

palabras (según Maimónides), la primera causa es una entidad *necesaria*. Por lo tanto, el argumento funciona sólo si podemos demostrar que hay un ser que es la "causa de sí mismo" (*causa sui*), cuya existencia no requiera más explicaciones que las contenidas en su propia naturaleza. Esto no lo prueba el argumento cosmológico, aunque es algo que se presupone en él. Al contrario, esto se prueba con el argumento ontológico (suponiendo la validez de este argumento). Kant sostuvo que todos los argumentos finalmente descansan en *ésta*, la tercera de su jerarquía de pruebas.

(Respecto a la primera pregunta que formulamos más arriba, esto nos lleva a temas concernientes a la causalidad y explicación que aquí debo posponer).

(iii) *El argumento ontológico.* La belleza de este argumento es que, junto con probar que Dios posee todos los atributos que le exigen la piedad y la tradición, no presenta las deficiencias de los otros dos. Dios es un ser necesario, con todos los atributos positivos: infinitamente poderoso, sabio y bueno.

Aunque habitualmente se atribuye a San Anselmo (arzobispo de Canterbury en el siglo XI, época en que ser arzobispo de Canterbury significaba algo), este argumento tiene además antecedentes aristotélicos y arábicos. En verdad, es el único argumento posible para la existencia de Dios, y el único que no ha sido eliminado. (Kant *pensó* que lo había eliminado; pero filósofos más recientes, notablemente Norman Malcolm y Alvin Plantinga, han dudado de la validez de la confiada eliminación de Kant). Brevemente, se entiende por Dios un ser más grande que todo lo que es posible pensar. Es evidente que en la mente existe la idea de un ser dotado de todos los atributos positivos y todas las perfecciones. Pero, en caso de que el objeto de esta idea existiera sólo en la mente y no en la realidad, también tendría que haber la idea de algo superior a este ser exclusivamente mental. Es decir, una entidad que, además de todas las perfecciones ya concebidas, tuviera la perfección de existencia real. Lo que es opuesto a hipótesis. Luego, la idea del ser más perfecto tiene que corresponder a la realidad. La existencia pertenece a la naturaleza del ser más perfecto: de su propia naturaleza se deduce que existe. En otras palabras, existe necesariamente y no en forma contingente.

Una vez aceptado este argumento, las lagunas de los otros dos desaparecen; sólo persiste una gran dificultad: cómo reconciliar la perfección de Dios con la imperfección del mundo. ¿Cómo un Dios perfecto puede haber creado el mundo imperfecto que conocemos? Volveré a esto más abajo.

¿Pero se puede aceptar este argumento? Los filósofos modernos han recibido con simpatía la respuesta dada por Kant, la cual contiene una premonición de la lógica de Frege. Según Kant, el argumento

presupone que "la existencia es un predicado verdadero": vale decir, un predicado no sólo gramatical, sino metafísico. En otras palabras, cuando hago una lista con las propiedades de una cosa, tengo todo el derecho de incluir entre ellas la existencia. Pero esta idea tergiversa la lógica de la existencia. Cuando digo que existe una vaca verde, su existencia no agrega nada en pensamiento al concepto, sólo digo que se ha *instanciado* [representar una abstracción por una instancia concreta], que en el mundo *hay* algo que corresponde a lo que digo. Mi descripción de la vaca no mejora por el hecho de afirmar que existe. Imaginemos a dos granjeros haciendo una lista de las "perfecciones" que requieren en una vaca: salud, resistencia, abundante leche, fertilidad, etc. Supongamos que los dos granjeros coinciden en todo, excepto que uno de ellos agrega "existencia" a la lista de perfecciones propuestas por el otro. ¿Establece con esto una diferencia respecto a la naturaleza de la vaca ideal? Ciertamente no. La existencia no agrega nada a las propiedades de una cosa.

Es tan difícil exponer esta idea en forma precisa, que su formulación final tuvo que esperar la invención de la lógica fregeana. Y, aun así, no todos los filósofos han quedado satisfechos. La respuesta kantiana parece prestar demasiada atención a las peculiaridades de la existencia, y no suficiente a lo que hay de común entre la existencia y las propiedades corrientes: es decir, que ambas pueden ser "verdaderamente atribuidas". Filósofos más recientes han continuado la disputa respecto al argumento ontológico: algunos creen que no tiene validez, otros sostienen que aunque algo prueba, el algo es menos que lo que la piedad hubiera requerido; y hay otros, como Plantinga, que están satisfechos con la conclusión original (aunque no con la forma original del argumento), en el sentido de que aceptan la existencia de un ser necesario, que es el más perfecto y la base fundamental de todo. Por tal motivo volveré al argumento ontológico en los dos capítulos que siguen.

5. La escala de Descartes

En las *Meditaciones*, Descartes ofrece dos argumentos para probar la existencia de Dios, que son versiones de los argumentos cosmológico y ontológico respectivamente. En resumen, dicen:

(i) Soy un ser imperfecto, lo que se prueba por el hecho de que soy susceptible a la duda y al error. Pero tengo la idea de un ser perfecto. ¿De dónde proviene esta idea? No de mí, ya que tiene que haber "tanta realidad (perfección) en la causa como en el efecto" (un principio que Descartes consideraba autoevidente). En especial, tiene que haber tanta realidad en la causa "formal" de una idea (en la explicación verdadera de la idea) como la que se contiene en lo que ella "ob-

tivamente" (la cosa representada por la idea) representa. Por lo tanto, la idea de un ser perfecto debe tener una causa perfecta, es decir, Dios.

(ii) El argumento ontológico. Tengo la idea de un ser totalmente perfecto. Percibo clara y nítidamente que este ser debe contener todas las perfecciones y, por lo tanto, todos los grados de realidad. Luego, esta idea contiene existencia. La esencia de Dios es existir. Según Descartes, esto es algo que no se puede decir de ninguna otra entidad.

Usando estos dos argumentos, Descartes asciende finalmente a la perspectiva divina. El mundo contiene un ser supremo que tiene pleno conocimiento de todo lo que el mundo contiene. ¿Puedo compartir este conocimiento, o estoy separado de él para siempre? La respuesta la da el mismo demonio. Como Dios es supremamente bueno, no es posible que nos engañe; por lo tanto, afirma Descartes, nuestras facultades innatas, cuando se usan de acuerdo con la verdadera naturaleza que Dios les dio, van a producir verdades y no falsedades. La existencia de Dios apuntala y garantiza mis afirmaciones de conocimiento. Puedo compartir la perspectiva divina y así trascender mi punto de vista. Entonces puedo llegar a conocer el mundo como realmente es.

¿Pero es esto posible? Considere el mundo como yo lo percibo: contiene colores, olores y sonidos —cualidades perceptibles sólo por seres con órganos sensoriales. Estas cualidades secundarias no forman parte de la constitución primaria de la materia, ni desempeñan un papel en la visión científica del mundo. Por cierto, Dios no conoce el mundo de esta manera, ni tiene las experiencias de las cuales dependen las cualidades secundarias. Por lo tanto, su concepto del mundo tiene que ser muy diferente al mío. Siendo así, ¿es posible que yo, refinando y eliminando la polución debida a mi naturaleza finita, logre compartir esta visión divina? Sí, dijo Descartes (y después de él, Leibniz y Spinoza). Porque la razón es una facultad que yo comparto con Dios, y la razón concibe el mundo como Dios lo concibe, es decir, desde ningún punto de vista. La razón recorre la totalidad de las cosas; y esto es lo único que puede decirme cómo es en realidad el mundo.

Uno de los mayores logros de Kant fue demostrar que este concepto es erróneo. Kant sostuvo que sólo se puede confiar en la razón cuando ésta se aplica dentro de los confines de nuestro punto de vista, el de criaturas que son parte de la naturaleza, lo cual la limita y la liga a la experiencia. Si la razón se emancipa de las restricciones impuestas por la experiencia, cae en ilusiones autoinducidas. Precisamente, la razón nunca es más engañosa que cuando aspira a esta "visión desde ninguna parte" que es exclusiva de Dios y que nosotros jamás comprenderemos.

6. El problema del mal

Nuestra discusión ha topado con otro problema que la filosofía de la religión tiene que enfrentar: el problema del mal. A Platón le molestaba mucho que los poetas atribuyeran a los dioses una naturaleza tan imperfecta y criminal. Como Platón era más filósofo que antropólogo, no se sintió motivado para creer en estos personajes tan defectuosos. Sus imperfecciones los hacían aparecer más como criaturas que como creadores del mundo. El Ser Supremo de la tradición judeocristiana-musulmana se liberó de todos estos defectos, lo que le permite asumir el papel de creador. (Aunque, al comienzo de su vida, tuvo ciertas tendencias delincuentes. Ver *Éxodo* 4: 24, 25, donde Dios se ve envuelto en un intento fallido para asesinar a Moisés). Pero en esta instancia, ¿por qué fue tan torpe la forma de cometer este atentado? ¿O fue una buena acción que nosotros simplemente *vemos* como algo malo?

Muy brevemente, he aquí las respuestas al problema del mal, ninguna de las cuales es enteramente satisfactoria:

(i) Para usar el famoso modismo (realmente sensacional) de Leibniz: "Dios hizo el mejor de los mundos posibles". Entre los numerosos bienes que nos otorgó está el don de la libertad. Él no podría haber querido un mundo sin libertad, ya que ésta es parte necesaria de la bondad moral. También es la precondición para el amor, y Dios quiso amar al mundo y que éste lo amara a él. Sin embargo, no puede existir libertad sin la posibilidad de que se abuse de ella. El mal entró al mundo a través del abuso que hizo la humanidad de esta libertad. Nada más es malo, sólo eso.

(ii) Lo que desde nuestra perspectiva finita parece malo, no es realmente malo en sí mismo. Al contrario, es bueno; o más bien, es parte de una totalidad donde su aparente maldad se sobrepasa por un bien mayor. Tal como la alegría expresada en el último movimiento de la Novena Sinfonía habría sido una retórica vacua (y por lo tanto, sin felicidad) sin el esfuerzo y tristeza que lo precede, también la felicidad de nuestra redención —la suprema bendición— sería imposible sin la caída que la hizo necesaria. *Felix culpa.* Alternativamente, el mal es parte necesaria de la belleza del mundo, en la misma forma que las catástrofes son parte necesaria de la belleza de las tragedias. (Ver Plotino, *Ennéadas*, II, 3, 18).

(iii) El mal es una nada, una negación, y no tiene realidad intrínseca. Le tememos, pero sólo porque el no ser es repugnante para el ser. Sin embargo, propiamente comprendido, el mal no nos puede dañar. Entender el mundo es entender que estamos absolutamente a salvo —aun en el sufrimiento y la muerte, los cuales nada nos quitan, ya que ellos mismos no son nada.

Esta última postura es más mística, y se ha manifestado no sólo en los creyentes, sino también en los no creyentes (por ejemplo, Rilke en las *Elegías de Duino*). Volveré a estas interrogantes en el Capítulo 30. Claramente, son preguntas reales, y no se puede vivir como filósofo sin asumir alguna actitud respecto a ellas.

CAPÍTULO 12

Ser

Para muchos filósofos, el Ser (*Being*) es el verdadero tema de la metafísica. Desde Parménides hasta Heidegger hay un constante retorno a esta misteriosa idea, y a esas complicadas emociones de "ser", que llevan al trago o a la metafísica. ¿Qué tienen en mente los filósofos cuando hablan de Ser, y cuáles *son* los problemas asociados a esta idea? Sería útil revisar algunas de las discusiones clásicas. No son discusiones sobre la misma cosa, pero tienen importantes elementos en común.

1. Aristóteles

En *Metafísica* IV, I, Aristóteles se refiere a ser *qua* ser (como generalmente se "traduce" su griego), sugiriendo que éste es el tema más elevado de la filosofía. ¿Qué significa la palabra *qua*? (Ver monólogo de Lucky en *Esperando a Godot*, y José Bernadete, *Metafísica*, cap. 1). La discusión de Aristóteles es tan densa que David Wiggins la comparó con una caja de fósforos llena de razonamientos que pesan tanto como el universo. Pero se puede extraer el siguiente argumento:

De muchas cosas decimos que *son*: de objetos y eventos, de cualidades y relaciones, de procesos y posibilidades. ¿Queremos decir una *sola* cosa con estas aplicaciones del término "ser"? Cuando decimos que Sócrates es un hombre, que su nariz es chata, que es un filósofo, que es el maestro de Platón, que es quien está hablando con Xantipa en la cocina, ¿no queremos decir sólo *una* cosa con la palabra "es"? Aristóteles reconoce que "es" tiene un sentido primario, el que se usa en la primera de esas predicaciones: decir que Sócrates es un hombre es decir *qué* es lo que es. Es caracterizarlo como una *sustancia*, y no sólo como con esta o aquella propiedad que podría no haber tenido. Sustancia es una de las categorías de Aristóteles; las otras incluyen cualidad, cantidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, etc. Al entender las categorías, entendemos la estructura profunda de la realidad. Y al entender la sustancia, entendemos el significado primario, o focal, del verbo "ser". Éste es el significado que *tenemos* que captar para entender las otras aplicaciones del término. Por lo tanto, el estudio de ser *qua* ser es el estudio de la sustancia: en primer lugar, de sustancias individuales como Sócrates. (Por ejemplo, los predicados tie-

nen Ser sólo en la medida que son predicados *de* sustancias). Si a algo se le va a atribuir Ser, las sustancias están para eso, para identificarlas como Ser. Pero Aristóteles dice que el estudio de sustancias individuales nos lleva más allá: al paradigma de sustancia del cual dependen todos los otros "seres" (alternativamente, del cual se "predican" todos los otros seres), es decir, Dios mismo. (*Metafísica* VI).

El argumento de Aristóteles es complejo, e implica muchas exploraciones. No obstante, sugiere que el concepto de Ser es el primer tema de la metafísica, y que no vamos a tener una respuesta metafísica satisfactoria si no podemos encontrar la "base" del Ser: tenemos que descubrir qué hace que el Ser sea inteligible para nosotros, qué es lo que finalmente existe, y qué explica por qué debe *haber* algo. La respuesta para todas estas preguntas es Dios.

Hay muchas formas de separación con las teorías de Aristóteles. Nos podemos embarcar en lo que los filósofos "analíticos" definen como la Teoría Magra del Ser. O tal vez se prefiera la Teoría Sobrecargada del Ser, característica de Hegel y sus seguidores; o aun la Teoría Ansiosa del Ser, propuesta por Heidegger. En cada una de estas teorías hay un hoyo en-forma-de-Dios, que se puede llenar sólo si nos desviamos en otra dirección: hacia la teoría del ser *necesario*, que heredamos de Tomás de Aquino.

2. Filosofía analítica: teoría magra del Ser

Ya vimos esta teoría en acción, pero conviene recapitularla en el nuevo contexto establecido por nuestra discusión sobre Dios. El enfoque analítico estándar argumenta que no hay un concepto del Ser —si se entiende por concepto lo que se expresa con un predicado. Pues, para repetir la consigna kantiana, "la existencia no es un predicado verdadero". Más precisamente, la existencia es un cuantificador[1]: decir que *hay* una montaña dorada es decir que los conceptos *dorada* y *montaña* se instancian por algún objeto. (Más simplemente, es decir que hay una *x*, tal que *x* es dorada y una montaña). Todas las preguntas acerca del Ser se pueden reducir a preguntas respecto a cuantificadores. ¿Sobre qué clases de entidad se extiende el rango de nuestros cuantificadores?

No obstante, persisten los problemas de la ontología. ¿Cómo probamos que cierto tipo de cosa existe? Una sugerencia es la de Quine, quien nos invita a ver el lenguaje como un tipo de teoría, cuyo objetivo es ordenar la experiencia generando predicciones confiables. Esta teoría nos obliga a "cuantificar" ciertos objetos y así ligar las variables unidas a los predicados: como cuando decimos que *hay* elefantes. Sin embargo, en algunos casos es posible usar cuantificadores, aun cuando no sean indispensables para obtener la mejor teoría de la expe-

riencia. (Por ejemplo, se pueden cuantificar entidades de ficción, como que "hay un príncipe indeciso en Dinamarca". Para describir el mundo conocido, eso no es necesario). Su uso se restringe a cuando, en el curso de construir una teoría, ésta nos obliga a cuantificar algún predicado.

Esto significa que la existencia es "teórico-relativa". Podemos decir que existen los elefantes, las brujas o los dioses, en forma relativa a la teoría que los requiere. Pero entonces nos preguntaríamos si la teoría es verdadera. Como vimos, Quine propone una interpretación pragmática. Quine es bastante radical con respecto a esto, defendiendo lo que él llama "relatividad ontológica". Quine tiende a no especificar lo que existe, salvo en el contexto de una teoría. Y la teoría que es útil para un objetivo, puede no ser útil para otro. La pregunta de Ser —qué es lo que realmente existe y por qué— se diluye en la de la utilidad relativa de varios "esquemas conceptuales".

Buena parte de la filosofía analítica ha consistido en ejercicios de limpieza de arrabales ontológicos, demoliendo las habitaciones superpobladas donde proliferan los dioses y los espíritus. El resultado puede ser deprimente, en especial cuando las alegres calles antiguas con su abundancia de vida y misterio se reemplazan por barracas regimentadas, del tipo Le Corbusier, y tal como lo encontramos en Quine. Hay la sensación de que esos viejos dioses y espíritus, por dudosas que hubiesen sido sus credenciales ontológicas, tenían algo que decirnos y que nosotros necesitábamos oír: algo que no se puede transmitir en el árido lenguaje burocrático de los nuevos planificadores urbanos. Esto puede deberse a que hay otros aspectos del tema del Ser —o al menos otros temas sobre el Ser— que los filósofos analíticos no están preparados para enfrentar.

Aun dentro de la tradición analítica, hay una creciente rebelión contra la idea de que todo lo que hay que decir respecto a la existencia ya está dicho en la teoría de la cuantificación y su lógica. La antigua idea aristotélica, de diferenciar entre los tipos de seres fundamentales y derivativos, se ha revivido y discutido en una serie de formas, notablemente por Strawson (en *Individuos*) y Wiggins (en *Sameness and Substance*). En estos dos difíciles pero valiosos libros, se establece una conexión entre el ser y el tiempo, dando prioridad a las cosas que existen en el tiempo y que se pueden reidentificar en el curso del tiempo. Esto invierte el orden ontológico de los platónicos, que otorgan un Ser fundamental sólo a aquello que se sitúa fuera del espacio y el tiempo: no cambiante, eterno y accesible de conocer sólo por la razón. Los filósofos modernos sugieren que el Ser encuentra sus bases precisamente en la conexión con el tiempo. Porque las referencias a particulares espacio-temporales son las raíces del lenguaje. Por otro lado, la conexión con el tiempo también otorga al Ser buena parte de su misterio.

¿Cómo puede haber algo *ahora*, y ser la misma cosa que fue *entonces* y que será *mañana*? ¿Cómo se pueden identificar estos particulares espacio-temporales a través de los cambios? Las reflexiones sobre estos temas han dado más contenido a la idea de Frege de que la existencia y la identidad están conceptualmente conectadas. También llevaron a Wiggins a la aristotélica conclusión de que sólo ciertas formas de perdurar en el tiempo confieren unidad e identidad *sustanciales*. Esta conclusión significa un sistemático repudio de la "relatividad ontológica". ¿*Existe* realmente una diferencia, que sea independiente de nuestro "esquema conceptual", entre ítems sustanciales, como gatos, perros y personas, e ítems artificiales, como montones, orquestas y bolas de nieve? ¿Cómo puede un filósofo moderno llegar a esa conclusión? La respuesta está en el concepto de identidad.

3. No hay entidad sin identidad

El uso del cuantificador para otorgar existencia se basa en la identidad. "Sócrates existe" se convierte en $(\exists x)(x = \text{Sócrates})$. También se necesita identidad para transformar descripciones definidas en la lógica de predicados. Estos hechos apuntan a una profunda verdad metafísica, que se resume en una consigna de Quine: "no hay entidad sin identidad". El descubrimiento de esta verdad, o más bien de su importancia para cualquier metafísica basada en la lógica, se suele atribuir a Frege, quien, en la sección 62 de *Fundamentos de Aritmética*, escribe lo siguiente: "si vamos a usar el símbolo a para significar un objeto, debemos tener un criterio para decidir en todos los casos si b es lo mismo que a, aun cuando no siempre el criterio es aplicable". La forma como Frege plantea este problema hace que se junten dos ideas diferentes: no hay objeto sin identidad, y no hay *denominación* de un objeto sin un *criterio* de identidad. La relación entre estas ideas es extremadamente difícil de definir.

Recordemos la teoría de Frege sobre la oración sujeto-predicado. En la oración "Jack está enojado", el término en singular "Jack" se refiere a un objeto, Jack. Entiendo el término porque sé a *qué* objeto se refiere. Por lo tanto, se puede sugerir que necesito un procedimiento para identificar a Jack, para distinguirlo de otros y para resolver el asunto de si este o aquel objeto es lo mismo que él. Tal vez este procedimiento merezca llamarse un "criterio de identidad". Por lo menos, hay acuerdo en que si es verdad que Jack está enojado, debe haber algo en el mundo que *es* (idéntico a) Jack. El acto mismo de referencia invoca subrepticiamente el concepto de identidad.

¿Qué se puede decir del término general "está enojado"? Según Frege, este término, además de referirse a un concepto, determina una *función*. Como eso confunde, quedémonos sólo con las funciones, que

son las que hacen el trabajo en la teoría semántica de Frege. Éste dice que las funciones residen "en lo profundo de la naturaleza de las cosas", pero él mismo se sorprende con esta conclusión, pues se trata de entidades particularmente incompletas (o, como dice él, "insaturadas"), que determinan un objeto (un valor-de-verdad) sólo cuando éste se acompaña de otro. Por lo tanto, hay problemas reales con respecto a la identidad de las funciones. ¿Se refieren a la misma función "está enojado" y "está furioso"? ¿Cómo podríamos saberlo? No basta decir que todas las cosas enojadas (y sólo ellas) pueden estar furiosas. Por ejemplo, "tiene un corazón" y "tiene un riñón" son dos predicados que se aplican a exactamente las mismas cosas, pero se refieren a diferentes funciones. Y "está enojado" y "está furioso" se refieren a la misma función si y sólo si estos términos *significan* lo mismo. Luego, no sólo se necesita un criterio para establecer igualdad de significación (algo que Quine, por ejemplo, diría que es inobtenible u obtenible sólo por mandato). Pero, al hacer que la igualdad de referencia dependa de la igualdad de sentido, de hecho se ha logrado eliminar la diferencia entre sentido y referencia.

Volveré a este problema en el Capítulo 25, cuando discuta los fundamentos de las matemáticas. Pero el tema ilustra muy bien el sentido de la consigna de Quine. Por el hecho de llegar con sus papeles de identidad en orden, los objetos de Frege son bienvenidos por nuestra ontología. En cambio, las funciones deben permanecer impotentes en la frontera, esperando documentos que jamás llegarán. Aunque la función resida "en lo profundo de la naturaleza de las cosas", no hay una respuesta satisfactoria para la pregunta "*¿cuál* cosa es?". La tentación es mandarla de vuelta a su pobre barriada.

¿Pero qué *es* exactamente la identidad? Esta enigmática pregunta inspiró los pensamientos más interesantes de Leibniz (quien fue el primero que *realmente* percibió que existencia e identidad están profundamente conectadas). Hablando gramaticalmente, la identidad es una relación; por otra parte, tiene sólo un término. Todo es idéntico a sí mismo, y *únicamente* a sí mismo. Entonces, ¿por qué llamarla una *relación*? La respuesta es que puede ser tratada como relación desde el punto de vista de la lógica, y éste es el único modo de tratarla en forma efectiva. ¿Pero *qué* relación es identidad? Los filósofos están de acuerdo en las siguientes cuatro características:

(i) La identidad es simétrica. Si $a = b$, entonces $b = a$. Generalizando: $(x)(y)(x = y \supset .\ y = x)$

(ii) La identidad es reflexiva: todo es idéntico a sí mismo: $(x)(x = x)$

(iii) La identidad es transitiva: si $a = b$ y $b = c$, entonces $a = c$. Generalizando: $(x)(y)(z)(x = y \ \&\ y = z \supset .\ x = z)$

Las condiciones (i), (ii) y (iii) se satisfacen por cualquier "relación de equivalencia", tal como "es la misma altura que", "es contemporáneo con", "es congruente con".

(iv) Además, la identidad satisface la ley de Leibniz: si *a* es lo mismo que *b*, entonces todo lo que sea verdad de *a* es verdad de *b* (y, de acuerdo a (i), todo lo que sea verdad de *b* es verdad de *a*):

$(x)(y)(F)(x = y \supset. F(x) \equiv F(y))$

(El símbolo $\equiv$, leído como "si y sólo si", es una verdad funcionalmente definida, y es equivalente a $p \supset q$ &. $q \supset p$. La proposición $p \equiv q$ es verdadera si *p* y *q* son ambas verdaderas o ambas falsas; de lo contrario, es falsa). Al formular la ley, nos vemos obligados a cuantificar los predicados: movernos a lo que se denomina lógica de "segundo orden". Para muchos (por ejemplo, Quine y Goodman), esto significa una intolerable excursión a los barrios pobres.

¿Es verdadera la ley de Leibniz? Supongamos que John está pensando amorosamente en Mary, y que Mary es la persona que, sin que John lo sepa, se comió al amado gato de John. ¿Está John pensando amorosamente en la persona que se comió a su gato? Si la respuesta es no, ¿entonces estamos implicando que hay algo que es verdad de Mary (que John está pensando amorosamente en ella), pero que no es verdad de la persona que se comió al gato de John, aun cuando esa persona y Mary sean idénticas? La mayoría de los filósofos contestaría esta pregunta con un "no", salvando en esa forma la ley de Leibniz, pero a costa de requerir una teoría de contextos como "John está pensando en..." (contextos "intensionales"). Volveré a este tema en el próximo capítulo.

(v) Hay otro principio más controvertido, invocado por Leibniz en su descripción de identidad. Es la llamada Identidad de Indiscernibles, que es lo contrario de la ley de Leibniz: si *a* y *b* tienen todas sus propiedades en común, son una y la misma cosa:

$(x)(y)(F)((F)x \equiv F(y) \supset. x = y)$

El atractivo de este principio es claro. Permite dar condiciones de identidad necesarias y suficientes. A partir de la ley de Leibniz y la Identidad de Indiscernibles, se deducen por lógica las condiciones (i), (ii) y (iii). ¿Pero es *verdadera* la Identidad de Indiscernibles?

Imaginemos dos bolas de acero que tienen todas sus propiedades en común. ¿Se puede seguir considerando que son dos? Bueno, sí, siempre que estén separadas espacial o temporalmente. Pero entonces no tendrían *todas* sus propiedades en común, pues serían diferentes en sus características espacio-temporales. Imaginemos un mundo que contenga sólo dos bolas de acero, girando lentamente una en torno a la otra a velocidad y distancia constantes. ¿Cuáles son las propiedades espaciales de la bola *a* en cada instante? La respuesta es algo así: la bola *a* está a tres pies de la bola *b*, y se mueve describiendo una figu-

ra ocho relativa a *b* a una velocidad de dos millas por hora. Pero se podría decir exactamente lo *mismo* de *b*, sólo que aquí las propiedades espacio-temporales de *b* se definen como relativas a *a*. Sin embargo, ya que no hay diferencias entre *a* y *b*, ahora tienen *todas* sus propiedades en común. Y sin embargo, siguen siendo dos.

Este ejemplo es controvertido, por razones que explico en el Capítulo 24. Pero sirve para plantear dos preguntas fundamentales: (i) ¿hasta qué punto podemos eliminar objetos individuales de nuestra ontología, reemplazándolos, por ejemplo, con colecciones de "instancias de propiedad"?; (ii) ¿hasta qué punto nuestro concepto de identidad está ligado al espacio y al tiempo? Éstas son profundas preguntas metafísicas que la filosofía moderna heredó de Leibniz. Aunque él aceptaba la Identidad de Indiscernibles, no quería eliminar sustancias individuales de su ontología, ni "reducirlas" a sus propiedades. Más bien, quería establecer una ontología racional de individuos, de acuerdo con el "Principio de la Razón Suficiente", que sostiene que hay razones suficientes para la existencia de todo, por contingente que sea. Según Leibniz, la única forma de diseñar una ontología de ese tipo era basándola en la teoría de la Identidad de Indiscernibles, ya que la razón para cada cosa se encontraba exclusivamente en la lista de sus propiedades. Si pudieran existir objetos indiscernibles, entonces, usando sólo una razón, se podrá explicar la existencia de uno de esos objetos, o de dos, o de tres, etc... y por lo tanto, de ninguno.

Sin embargo, recientemente, la atención de los filósofos se ha dirigido más bien hacia la segunda pregunta, que ha agregado sustancia a la teoría magra del Ser. Lo digo en forma literal; porque precisamente es la sustancia, en un sentido parecido al aristotélico, que se ha reintroducido en la filosofía. Esto se debe a las meditaciones de David Wiggins sobre la identidad. Su meta inicial es el concepto de "identidad relativa", defendido por Geach (entre otros). Según Geach, la identidad es relativa a un "concepto de clasificador": un concepto que responde la pregunta "¿Mismo *qué*?". Si Jack es lo mismo que Henry, se debe presumir que Jack es el mismo *hombre* que Henry. De acuerdo con Geach, esto abre la posibilidad de que *a* sea el mismo *F* que *b*, pero no el mismo *G*. (Así, la doctrina cristiana sostiene que Cristo es la misma sustancia que Dios Padre, pero no la misma persona). Es fácil demostrar que esta idea radical viola tanto la ley de Leibniz como la transitividad, lo que es argumento suficiente para concluir que la identidad relativa no constituye una de las especies de identidad. Sin embargo, argumenta Wiggins, hay un grano de verdad en el razonamiento de Geach. Siempre que *a* sea lo mismo que *b*, debe haber un concepto de clasificador, bajo el cual deberían caer *a* y *b*, y que define las condiciones de identidad de ambos. La pregunta "¿Mismo qué?" es siempre tanto pertinente como metafísicamente fundamental. Es ver-

dad que en el caso de Jack y Henry se produce una embarazosa abundancia de clasificadores apropiados: hombre, ser humano, animal, persona. Y no es en absoluto claro cómo se puede determinar cuál de estos clasificadores es el fundamental. Pero eso es precisamente lo que nos lleva a retornar a la teoría aristotélica del ser, que busca los constituyentes *primarios* de la realidad, aquellas cosas y aquellos tipos de cosas, indispensables de identificar si se va a identificar algo.

Todas las sustancias individuales de nuestra ontología cotidiana están en el espacio y el tiempo. Como dicen Strawson, Wiggins y otros, tienen que estar, para poder identificarlas, individualizarlas y luego reidentificarlas como la misma cosa. Pero no todos los clasificadores que identifican entidades en esa forma, son verdaderos clasificadores de sustancia. Hay una diferencia entre los que dividen el mundo arbitrariamente, o según nuestros intereses transitorios, y aquellos que dividen el mundo conforme a su orden intrínseco. Si yo reconstruyo mi automóvil, puedo decidir, arbitrariamente, llamarlo como el *mismo* que tenía la semana pasada; o podría llegar a esa decisión en razón a conveniencias legales o fiscales, y diferentes personas podrían hacerlo en forma diferente. El término clasificador "automóvil" sirve para enumerar cosas y ofrece respuestas para la pregunta "¿mismo qué?"; pero clasifica cosas relativas a un interés humano y toca sólo en forma superficial la naturaleza de las cosas. El término clasificador "caballo" es bastante diferente. No es asunto mío decidir si el caballo que está en el establo es George, o si es el mismo caballo que estaba allí ayer. La historia de un caballo está determinada por las leyes de la naturaleza equina, y sin referencia a los intereses humanos. Al identificar a George bajo el clasificador "caballo", no sólo obtenemos un verdadero criterio de identidad; también decimos lo que *es* George en forma fundamental.

Todo esto ha generado mucha controversia, y tendremos motivos para volver a ello. Pero ilustra la importante observación de que la teoría magra del Ser, habiendo tropezado en el concepto de identidad, ahora se encuentra sumida en el lodo metafísico.

4. El ser necesario

Kant descartó el argumento ontológico con la máxima: "la existencia no es un predicado verdadero". Russell creyó que podía remachar el asunto, mostrando los absurdos que se producían al usar la suposición contraria. Razonó que, si la existencia fuera un predicado, se podría construir el siguiente argumento:

(1) Los burros existen.
(2) Eeyore es un burro[2].
Luego, (3) Eeyore existe.

(Russell compara este argumento con "Los hombres son numerosos; Sócrates es un hombre; luego, Sócrates es numeroso". ¿Pero es realmente comparable?). El contraargumento de Russell está lleno de interrogantes. Los que creen que la existencia es un predicado dirían que (1) es: *algunos* burros existen. De lo cual, dado (2), no se deriva (3). Dirían, además, que la existencia es verdad en *algunas* cosas y que en *otras* es falsa. Ésta fue la postura de Meinong. ¿Nos obliga esto a distinguir el ser del existir, y a decir que *hay* cosas que no existen? Tal vez sí. Pero, si podemos hacerlo sin caer en contradicciones, expresando al mismo tiempo todo lo que sabemos que es verdad, ¿qué es lo que lo impide?

Este punto se ve reforzado si pensamos en entidades de ficción. Ciertamente, sabemos quién es Eeyore; se sabe mucho de él y lo podemos comparar exitosamente con amigos y conocidos. Por lo tanto, es interesante saber si existe. Ésta es una pregunta *acerca de* Eeyore; y podemos contestar tranquilamente en forma negativa, sin por eso negar las muchas otras cosas de nuestro burro favorito que sabemos que son verdad. En el caso de la ficción, el asunto se resuelve mucho más fácilmente cuando se supone que la existencia es un predicado (algo que en los objetos puede afirmarse o negarse), que trata de convertir el nombre "Eeyore" en una descripción definida, para luego transformar en las engorrosas fórmulas de Russell todas las oraciones que lo contienen.

Si se acepta que la existencia es un predicado, también es mucho más fácil aceptar la idea de que hay algunas cosas que existen en forma necesaria. Cosas cuya existencia es parte de su esencia: con la existencia *contenida* en su concepción total. Tradicionalmente, la única entidad pensada en esta forma es Dios. Esto se debe a que la concepción normal de Dios permite entender *cómo* su existencia es algo que se deduce de su naturaleza. Si Dios es el ser más grande y si la existencia es una propiedad, Dios tiene que existir. Porque al extraer la existencia de sus propiedades, uno lo disminuye en todo sentido respecto a su bondad y poder. Algunos filósofos (por ejemplo, Norman Malcolm) han defendido el argumento ontológico alegando que, si bien la existencia no es un predicado, la existencia *necesaria* sí lo es. He aquí la idea de Malcolm:

Decir que algo existe necesariamente es decir que su existencia depende sólo de sí mismo y de nada más. Esto, por cierto, es una gran perfección. Al incluir una existencia necesaria en la lista de atributos de Dios, agrega una enormidad a su bondad y poder. Según Malcolm, esto era precisamente lo que San Anselmo tenía en mente en su argumento original.

Esta modificación contiene dudosas presunciones respecto a la necesidad. Además, lamentablemente, no es posible deducir que algo

existe realmente partiendo de la premisa de que tiene una existencia necesaria. A lo más se puede concluir que *si* es que existe, existe en forma necesaria. Consideremos el siguiente concepto: un pájaro con plumaje rojo y alas que miden seis pies, habla perfecto latín, es competente en el saxofón y tiene una existencia necesaria. Esto *parece* ser un concepto consistente. ¿Pero *existe* ese pájaro?

Plantinga argumenta en forma más plausible (*The Nature of Necessity*, pp. 214-15) que podemos entregar un concepto perfectamente coherente que cumpla con los requerimientos del argumento ontológico respecto a una entidad con "máxima grandeza". Por lo tanto, es posible construir un argumento probando que este ser existe en forma necesaria. En el próximo capítulo volveré a esta demostración. Como ocurre con todos estos argumentos, cabe preguntarse si este "más grande de los seres" encaja realmente con la concepción normal de Dios. En particular, ¿cómo se sitúa con respecto al mundo creado? ¿Dependen de él los seres contingentes? ¿Fue él la causa de ellos? ¿Tiene interés en ellos?

Las versiones tradicionales del argumento se construyeron tratando de ligar a Dios con el mundo a través de la idea de causalidad. Maimónides argumentaba que un ser necesario "se causa a sí mismo", en cambio un ser contingente es causado por otros. Por lo tanto, la cosa que existe necesariamente es idéntica a la que contiene la explicación total del mundo que conocemos. Lo que se quiere decir con "causa" en este argumento va a discutirse en otro capítulo. Pero el Dios de Maimónides tiene un atributo precioso que al Dios de Plantinga parece faltarle: sobrepasa a la contingencia del mundo. Como todos los seres contingentes dependen de él y él existe necesariamente, se resuelve el enigma de la existencia. No hay nada que simplemente exista, no explicado e inexplicable: nada cuya existencia sea un "hecho en bruto". Y eso vale para mí y para usted. Esta idea es la que lleva a buscar las razones que motivaron a Dios para crearnos.

Hay otro problema respecto a la existencia necesaria. ¿Qué seguridad hay de que esta característica puede ser poseída por una y sólo una entidad? El caso de los números es ilustrativo. Si el número dos existe, es difícil concebir cómo podría existir *en forma contingente*. ¿Es posible que exista un mundo donde existen todos los números, menos el número dos? ¿O un mundo sin ningún número? Ésta es una suposición insensata. Pero el número dos adquiere su existencia necesaria a expensas de su poder causal. No tiene capacidad para afectar al mundo, los números son "causalmente inertes". ¿No podría ocurrir lo mismo con el Dios de Plantinga? En todo caso, en este sentido, Dios no está solo en el ámbito de la existencia necesaria. En realidad, allí existe una infinidad de cosas además de él: números, universales,

mundos posibles y muchas otras. Dios se transforma en el rey de los barrios pobres de la ontología.

(Este último problema fue observado por el teólogo medieval Duns Escoto, quien argumentó que las abstracciones, como los objetos matemáticos, no tienen existencia independiente, sólo existen en el pensamiento de Dios, y deben su naturaleza eterna precisamente a la eternidad del Ser que las está pensando).

5. Hegel: teoría sobrecargada del Ser

Hegel produjo en su *Lógica* una de las más influyentes descripciones del Ser que se han dado en la historia de la filosofía. Esta obra movilizó a Russell a exclamar que mientras peor es su lógica, más interesantes son sus conclusiones. Es muy importante comprender las ideas de Hegel, que recurren bajo variadas formas en toda la literatura que lo siguió. El concepto hegeliano de "lógica" no corresponde al sentido moderno de la palabra (según el cual la lógica es el estudio de la inferencia y del argumento). Para Hegel, lógica significaba el estudio abstracto de la cosa que los griegos llamaron *logos,* que tiene varios significados: palabra, descripción, explicación, razonamiento, análisis. La *Lógica* de Hegel es un estudio *a priori* del pensamiento, la descripción y la aplicación de conceptos. Comienza estudiando el concepto del cual dependen todos los otros: el concepto de Ser (que generalmente, y sin una buena razón, en las traducciones inglesas se escribe *Being*).

Ya se hizo la más controvertida de las conjeturas cuando se describió el Ser como un *concepto.* Pero hay otra suposición que luego la va a eclipsar. Según Hegel, nuestros conceptos no se comparan con una realidad independiente; más bien, los conceptos se *despliegan,* y al hacerlo, generan la realidad que están describiendo. Hegel es partidario de la teoría de la coherencia de la verdad: sostiene que es imposible medir el pensamiento contra algo que no sea pensamiento. La realidad se determina por nuestras formas de concebirla. Entender la realidad es entender nuestras concepciones, y viceversa. La estructura del mundo *es* sólo la estructura del pensamiento, y todo lo que existe es espíritu (*Geist*), que en un momento se ve de una manera, como "espíritu objetivo", y luego de otra, como "espíritu subjetivo".

Hegel cree que la aplicación de conceptos tiene una estructura triádica particular, que él llama la "dialéctica". Todo pensamiento implica la aplicación de un concepto, y la primera "versión" (o "momento") de cualquier concepto es *abstracta.* Al tratar de captar la realidad, lo primero que se hace es aplicarle una concepción abstracta: tal como "objeto" o "cosa". En seguida se adquiere la captación más "determinada", se entienden las fallas y lo inadecuado de esta concepción abstracta. Así se logra una idea más "determinada". Pero esta idea

determinada entra en conflicto con la idea abstracta, con la que, en cierto sentido, está en contradicción. ("Cada determinación es una negación", dice Hegel, citando a Spinoza). De este conflicto nace un nuevo concepto, que es más "verdadero" que el primero, tanto porque implica discriminaciones más finas como porque presenta un cuadro más completo de la realidad. Hegel expone esta idea así:

(i) Primer momento: se aplica un concepto; pero es abstracto, "inmediato" e indeterminado. (Inmediato = en forma aproximada, que se origina directamente del pensamiento, sin más concepciones).

(ii) Segundo momento: para que el concepto abstracto entregue conocimiento, tiene que estar "mediado" por concepciones rivales, transformándose en determinado.

(iii) El conflicto entre las concepciones abstractas y determinadas se resuelve, mediante una "trascendencia" intelectual (*Aufhebung*), en una concepción más "verdadera" que contiene ambas concepciones.

Es fácil ver cómo la aplicación de conceptos avanza en etapas progresivas desde lo abstracto a lo determinado: como cuando se entiende un objeto primero como una cosa situada en el espacio, luego como una cosa viva, luego como un animal y finalmente como un gato. ¿Pero qué se quiere decir con la idea de que, para alcanzar tales etapas, hay que hacerlo a través de un conflicto (y aun de una contradicción)? En forma aproximada, he aquí la idea de Hegel: por su propia naturaleza, los conceptos son universales y, por lo tanto, abstractos. Sin embargo, siempre se *aplican* a un particular mediante una instancia. Como no se tiene acceso a la realidad preconceptual, el elemento de particularidad sólo se puede alcanzar por un concepto. De alguna manera, los conceptos deben *aplicarse ellos mismos*: deben contener dentro de ellos mismos todo lo que se necesita para identificar el *particular* al que se va a aplicar. De allí que el elemento abstracto universal que hay en cada concepto debe estar contrabalanceado por un elemento concreto particularizador: un vector, si se quiere, que atrae *contra* la abstracción, y por lo tanto, contra el concepto en su forma abstracta. El choque entre estas dos entidades es lo que produce la idea de una realidad concreta, la que *es* tanto gato como *no* es gato, ya que no es idéntica a lo universal.

¿Qué dice Hegel sobre la existencia? Nuestra concepción fregeana de la existencia es como un ancla: el cuantificador existencial amarra nuestros conceptos a la realidad. No es en sí misma un concepto, sino una operación que une los conceptos a sus instancias. Esto es lo que condujo a la "teoría magra del Ser" —el sentido de que, fuera de la teoría del cuantificador, no hay nada interesante que se pueda decir del Ser. No hay lugar para este tipo de anclas en la filosofía de Hegel. Para éste, no hay manera de fijar los conceptos a una realidad preconceptual. El pensamiento crea en forma activa la realidad a la cual se

refiere. Logra esto a través de un proceso en que se aplica a sí mismo. El Ser también está implicado en este proceso: es el concepto supremamente abstracto, el concepto bajo el cual cae todo lo demás. Luego, el Ser es el punto de partida de la "lógica".

El concepto de Ser ilustra la dialéctica de Hegel. El Ser tal como se lo concibe en el primer momento es enteramente abstracto: es, como lo expresa Hegel, "inmediatez indeterminada". Esta idea puede entenderse sin ayuda de ninguna otra (es "inmediata"), pero esto se debe sólo al hecho de ser enteramente indeterminada: se aplica a todo, y por lo tanto, no dice nada en particular de nada. (Siempre está en Hegel este interesante pensamiento: adquirimos la inmediatez a expensas de la determinación, y por lo tanto, a expensas del contenido. Mientras más seguro nuestro conocimiento, menos sabemos). De esto se deduce que al predicar el Ser, no decimos nada sobre *aquello* que es. Por lo tanto, decir que hay Ser es decir nada. Hegel cree que esto es una contradicción: no sólo se ha aplicado el concepto de Ser, sino también el de nada, o de no-Ser, que se escondía, por así decirlo, dentro del Ser que está listo para entablar guerra contra él. El no-Ser determina o "limita" al Ser, y lo obliga a "avanzar hacia" el concepto que sigue en la cadena dialéctica: el del Ser determinado. El Ser determinado es el tipo de Ser que exhibe genuinos particulares. Por ejemplo, una mesa existe; pero hay un límite para su existencia: hay lugares donde no lo es, y cuando aplicamos el concepto *mesa*, dividimos el mundo en las cosas que son mesas y las cosas que no lo son. Todo esto está incluido en la idea de que las mesas tienen un Ser determinado; en este pensamiento se incluyen y trascienden tanto el Ser como el no-Ser. Hegel usó la palabra alemana *dasein* para denotar esta idea. ("*Dasein*" quiere decir "existir", pero etimológicamente significa "estar ahí": para Hegel, esta palabra capta el elemento "determinado" de las ideas de existencia).

Aquí se introduce en la teoría de Hegel una interesante complejidad. Él cree que la relación entre sujeto y objeto, interior y exterior, yo y el mundo, es absolutamente misteriosa, a menos que se reconozca que se está confrontando una división dentro del pensamiento (o del espíritu) mismo. El pensamiento puede enfocarse en cualquiera de dos direcciones: se puede expresar a sí mismo en objetos, realizando su potencial mediante la construcción de un orden objetivo. O puede reflejarse en sí mismo, estudiando no el objeto sino la "apariencia" del espíritu para sí mismo. Por lo tanto, hay dos tipos de "lógica": la lógica objetiva, que estudia la aplicación del concepto al objeto; y la lógica subjetiva, que estudia el concepto tal como éste es en el pensamiento. Una estudia el "Ser-en-sí-mismo" (o el concepto de *Ser*); la otra, el "Ser-para-sí-mismo" (o el concepto como *concepto*). La diferencia entre "Ser-en-sí-mismo" y "Ser-para-sí-mismo" fue sumamente im-

portante en la historia de la filosofía: fue saqueada y mutilada por Marx, para ser revivida, como algo parecido a su forma original, por Heidegger y Sartre. El interés de esta diferenciación radica, en parte, en la sugerencia de que los seres autoconscientes no sólo son diferentes en tipo de los seres no-autoconscientes, sino que en realidad tienen otro tipo de *Ser. Existen de otra manera* que las rocas, las piedras y los árboles. Este pensamiento promete una captación metafísica de la idea de que estamos *en* la naturaleza, pero también "separados de" ella.

Hegel reconoce la importancia del tiempo en la filosofía de la existencia, y argumenta que esta idea se origina de la oposición dialéctica entre Ser y Ser determinado, que sólo puede resolverse mediante pensamientos temporales. Además, el tiempo da sentido a la idea que una y la misma cosa puede tanto ser como no ser, postulando su existencia en un momento, pero no en otro. A través del tiempo podemos discriminar entre las entidades, para luego enumerarlas y distinguirlas. El tiempo también nos provee el concepto de "devenir" (la segunda etapa de la dialéctica), a través del cual se puede entender el Ser de los organismos. Los organismos son entidades que siguen siendo las mismas a pesar de estar en un continuo estado de devenir, de hacerse.

La teoría se presenta a través de una sucesión de etapas de "desenvoltura" de los "momentos" del Ser. Los detalles de la teoría son difíciles de entender, además está llena de asombrosos y extravagantes argumentos. Pero la noción central no está exenta de interés. Hegel sostiene que la totalidad del mundo se puede comprender usando un solo concepto: el concepto de Ser. Pero cuando se entiende este concepto, se generan sus sucesivas "determinaciones". Entonces se descubre que hay muchas formas de Ser y que el mundo se divide de acuerdo con las divisiones de este concepto. El Ser de una cosa concreta no es lo mismo que el Ser de una abstracción; el Ser de un particular reidentificable no es lo mismo que el Ser de las cosas que se sitúan fuera del tiempo; el Ser de un organismo no es lo mismo que el Ser de una masa inorgánica; el Ser de un sujeto autoconsciente no es lo mismo que el Ser de un simple organismo. Y así sucesivamente. Cada una de estas ideas encierra una sugerencia interesante. Pero todas dependen de una premisa discutible: que la existencia (el Ser) es un concepto como cualquier otro. El Ser no basa nuestro esquema conceptual en la realidad, sino que lo *genera* desde su propia instanciación. El resultado, como señalara burlonamente Schopenhauer, es una prueba ontológica de la existencia de todo. Esta prueba tiene el efecto benigno de eliminar la contingencia de nuestro mundo, pero a un costo en credibilidad que es aun mayor que el incurrido por los seguidores de San Anselmo.

6. Heidegger y la teoría ansiosa del Ser

Antes de dejar este tema, vale la pena echar un vistazo a una de las más llamativas obras de la filosofía: *Ser y Tiempo* de Heidegger. No está claro lo que él pretende con esta obra, ni el método que usa para desarrollarla. Sin embargo, es posible dar algunas indicaciones que señalan las cuestiones que lo preocupan.

Heidegger fue un fenomenólogo alumno de Husserl y profundamente influido por su maestro. De Hegel tomó su lenguaje, y de las meditaciones de los pre-socráticos, su argumento (o falta de él). A juzgar por sus escritos, nada más parece haberlo influenciado; Frege, Russell y Wittgenstein podrían no haber existido.

La fenomenología se presenta a sí misma como el estudio de las apariencias. Pero Heidegger la toma como si fuera un estudio, y de hecho, el único verdadero estudio, de "las cosas en sí mismas". Esto se debe a que las apariencias son "fenómenos", lo que significa (según las lecturas griegas de Heidegger) "cosas que se muestran a sí mismas". Por lo tanto, la fenomenología estudia cómo las cosas se revelan en apariencia, y no las apariencias mismas. (En realidad, la mayoría de los argumentos de Heidegger no son tales, sino fragmentos de una etimología amateur que en general se centra en una palabra griega. Buena parte de la filosofía centroeuropea en el período entre las dos guerras mundiales, fue de este tipo. Comparar, por ejemplo, Voegelin, Rahner y Patocka).

Es en el contexto de la fenomenología, concebida en esta forma, que Heidegger plantea lo que él llamó la "cuestión del Ser". Esta pregunta tiene "prioridad ontológica" sobre todas las otras: no sólo las otras preguntas tienen que esperar hasta que ésta tenga respuesta, sino que *también nosotros* dependemos de esa respuesta. La pregunta pone en juego mi *existencia*. Y para contestarla, hay que *existir* de otra manera.

Al igual que Hegel, Heidegger reconoce que el Ser asume muchas formas, pero agrega algunas nuevas e interesantes categorías a las forjadas por Hegel. Hay "Ser(estar)-en-el-mundo" y "Ser-para-sí-mismo", pero también hay "Ser(estar)-con-otros" y "Ser-hacia-la-muerte". De hecho, el argumento del libro implica un viaje a través de sucesivas formas del Ser, mostrando cómo cada una de ellas presenta un problema que se resuelve en la forma que la sigue. (Como un eco de la dialéctica).

¿Entonces cuál es la pregunta? Claramente, no es la de Frege. A Heidegger no le preocupa el significado de "Ser", en el sentido del papel semántico que desempeña el término. A Heidegger le preocupa el Ser, en el sentido de lo que significa Estar (Ser) en el mundo. El asunto de Ser se puede formular de varias maneras, pero esencialmente es:

¿por qué estoy yo aquí? Como esto suena demasiado sencillo, Heidegger se desprende de la palabra "yo" y la reemplaza con *Dasein*, a la que contrasta con *Sein*, que es simplemente ser. *Dasein* es la "entidad para la cual Ser es un asunto importante". En otras palabras, la entidad que no sólo tiene Ser, sino también el problema de Ser: una entidad autoconsciente o un "uno mismo". No podemos traducir *Dasein* como existencia, porque Heidegger introduce el término *Existenz* para denotar otro nivel del concepto de Ser. Existenz es "el tipo de Ser respecto al cual el Dasein se puede comportar y siempre se comporta" (p. 32).

Heidegger es bien explícito en señalar que el *Dasein* es una entidad temporal, localizada en el tiempo y que busca un significado para su existencia en el tiempo. (El Dasein tiene "historicidad"). También arguye que la esencia del Dasein es su *Existenz*, lo que sonaría como un argumento ontológico para la existencia del "sí mismo", si no fuera por el hecho de que no es claro que *Existenz* signifique existencia (o cualquier otra cosa). En todo caso, respecto al Dasein, sabemos esto: que para él, Ser es un asunto importante. Que está en el mundo y que se coloca frente al mundo en una relación problemática.

Parte del problema se resume con el término *Geworfenheit*, o "estar arrojado" (*throwness*): las cosas son "arrojadas" al mundo sin ninguna explicación. Las veo y reacciono frente a ellas de esta manera. Yo también he sido "arrojado". Esto hace que el problema de Heidegger se parezca al problema del ser contingente. ¿Cómo llegar a un entendimiento con un ser contingente? Para Heidegger, el llegar a un entendimiento no implica la existencia de un ser necesario. Al contrario, su mundo es un mundo desolado y sin Dios. En él, cada uno de nosotros debe alcanzar un entendimiento con su propia contingencia sin otra seguridad, ni punto de apoyo, que nuestra propia circunstancia. Tenemos que encontrar el significado en la propia contingencia: ésa es la única forma de resolver el problema del Ser. Este problema y su solución son *existenciales*. Es decir, se relacionan con nuestra forma de Ser en el mundo. El problema del Ser sólo se puede resolver siendo de una forma determinada. Por lo tanto, el significado del Ser no se encuentra en una teoría o en un argumento; se obtiene a través de una forma de ser que logra que el Ser deje de ser un tema importante. La solución del problema está en que éste deje de ser un problema.

Los detalles del análisis de Heidegger están más allá del alcance de este capítulo. Pero, en forma esquemática, he aquí la concepción de Heidegger:

(i) Una teoría pura de las cosas. Heidegger adopta, de una larga tradición kantiana, la diferencia entre persona y cosa (aunque no usa ese lenguaje). Desarrolla una teoría de las cosas, como "listas-para-

tomarse" y ser usadas. La teoría es fenomenológica: describe las cosas tal como son entendidas por quienes las perciben.

(ii) Una teoría de las personas. Para el *Dasein,* una persona es un otro. Más simplemente: la existencia autoconsciente reconoce a los otros de su tipo y los distingue de las cosas.

(iii) Una teoría de las relaciones personales. Éstas pueden ser auténticas o inauténticas. Son inauténticas cuando se usan para esconder la pregunta de Ser, y de esta manera, escapo de la responsabilidad de asumir lo que soy. La inautenticidad se produce cuando permito que otros dirijan mi vida: cuando me rindo a "ellos". (Ver Capítulo 30).

(iv) Una teoría de la ansiedad o angustia. El *Angst* es algo que se deriva de reconocerse contingente y de separarse del mundo en forma gratuita. El intento de salvarse a través de rendir las responsabilidades propias en manos de otros (la falsa comunidad) precipita la "caída" hacia la angustia y una existencia inauténtica.

(v) La forma de sobreponerse a la angustia es a través de la actitud de "cuidado" (*Sorge*), donde yo asumo la responsabilidad por mí mismo y por el mundo que percibo. Esto sólo es posible si me desplazo hacia una nueva fase del Ser, la que Heidegger llama "Ser-hacia-la-muerte". En ella acepto la muerte como un límite, al que trasciendo.

No es difícil ver en estas ideas (que yo he esquematizado en forma tenida por mi desacuerdo) algunas de las características de la religión que ya describí: la sensación de pérdida y la soledad fuera de la comunidad; el rechazo de la comunidad inauténtica; el deseo de sobreponerse a la soledad del proscrito; la angustia o ansiedad del ser contingente; y los pasos para dominarla a través de aceptar la muerte. Todas estas ideas se encuentran en la historia natural de la religión. El problema del Ser tal como lo presenta Heidegger, es muy parecido al problema para el cual la religión ofrece una respuesta. En el último capítulo volveré a este tema.

CAPÍTULO 13

La Necesidad y Lo *A Priori*

Hasta aquí he supuesto una comprensión intuitiva de la diferencia entre lo necesario y lo contingente, y también entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. Pero ha llegado el momento de analizar con más detalle estas diferencias, y relacionarlas con una tercera, que frecuentemente se ha asociado con ellas: la diferencia entre lo analítico y lo sintético. Estos últimos términos se deben a Kant, cuya introducción en *Crítica a la Razón Pura* sigue siendo el mejor análisis de lo que voy a discutir).

En la forma en que habitualmente se consideran, se trata de diferencias entre proposiciones. Es necesario advertir que, mientras algunos filósofos hablan de proposiciones, otros hablan de creencias, juicios, pensamientos u oraciones. Una proposición necesaria es aquella que es necesariamente verdadera, vale decir, que es imposible negar. Una proposición contingente es aquella que, aunque sea verdadera, sin embargo podría haber sido falsa. Una proposición *a priori* es aquella en la que sólo el razonamiento puede probar su verdad, sin que se requiera la experiencia. Una proposición *a posteriori* es aquella cuya verdad debe ser establecida por la experiencia. Finalmente, las proposiciones analíticas son aquellas cuyo valor-de-verdad está determinado sólo por los conceptos implícitos en ellas. Su verdad, cuando son verdaderas, se debe a que las palabras usadas para expresarlas garantizan su validez: cualquier otra suposición sería incompatible con el *significado* de esas palabras. (Todas las otras proposiciones son sintéticas).

Kant explica este problema en otra forma: define un juicio analítico como aquel donde el concepto del predicado está incluido en el del sujeto. (Tomás de Aquino definió en la misma forma la verdad "autoevidente"). Luego, cuando digo que todos los cuerpos son espaciales, he expresado una verdad analítica, ya que el concepto de cuerpo *incluye* el de espacialidad. Los filósofos modernos tienen dos razones para rechazar la idea de Kant: primero, el concepto se aplica sólo a las oraciones sujeto-predicado; segundo, emplea una metáfora difícil de trasladar a términos literales: la metáfora es la idea de "contención". No obstante, como han descubierto los filósofos, es extremadamente difícil encontrar una versión superior a la idea de Kant. "Verdadero por definición" ayuda bien poco, ya que la mayoría de los

términos que usa no tienen una definición en la que haya acuerdo. "Verdadero en virtud del significado de las palabras" es igualmente hueco, ya que la frase "en virtud de" requiere un comentario que nadie ha provisto. Por lo tanto, hay que empezar con ejemplos. He aquí algunos:

Todos los solteros no están casados.
Nada es rojo y no rojo al mismo tiempo.
El enojo es una emoción.
El gobernante supremo es soberano.

Aquí se supone que, si se entiende el significado de los términos contenidos en cualquiera de estas oraciones, entonces ellas, sin requerir más evidencias, aparecerían como verdaderas.

1. La postura empirista

Aunque Kant fue quien introdujo los términos "analítico" y "sintético", no fue el único que introdujo la distinción que estos términos denotan. Hume postuló una división entre las "relaciones de ideas" y las "cosas de hecho". Para Hume, todos los juicios tienen que ver con una u otra de estas dos posibilidades. Además, sostuvo que no hay más categorías a las que estos juicios pudieran pertenecer. Esta tesis a veces se ha denominado "El Tenedor de Hume", y equivale a la idea de que las tres distinciones son realmente una, descrita de tres maneras diferentes. Lo que Hume llamó las "relaciones de ideas" es lo que Kant quería decir cuando se refería a un concepto "conteniendo" otro. Cuando digo que los solteros no están casados, mi juicio es verdadero simplemente debido a la relación que existe entre las *ideas*: *soltero* y *no casado*. Cuando digo que los solteros son infelices, si ello es verdad, estoy afirmando una cosa de hecho. Según Hume, las cosas de hecho sólo pueden ser conocidas a través de la experiencia. Todas las proposiciones que se afirman de las cosas de hecho podrían haber sido falsas. Sólo los juicios cuya verdad está garantizada por las relaciones de ideas son necesarios.

La postura de Hume es característica del empirismo y fue heredada por los verificacionistas. Según el empirismo, la necesidad sólo se puede explicar si también podemos explicar cómo llegamos a *saber* que ella era necesaria. ¿Cómo yo, una criatura finita y ligada a la experiencia, puedo afirmar que sé que una proposición es *necesariamente* verdadera? Por cierto, sólo si puedo establecer *a priori* su verdad. No puede haber una prueba empírica de que *p* es necesariamente verdadero (en vez de sólo verdadero). Kant estaba de acuerdo con esto. Pero el empirista agrega que la verdad de una proposición *a priori* sólo se

puede establecer si su verdad está basada en información que se tiene de antemano a través de entenderla. ¿Cuál puede ser esta información? Por cierto que, del solo hecho de entender una proposición, no es posible derivar más información que la que proviene de los conceptos que la componen (las "ideas"). Los conceptos son los significados de las palabras. Por eso la verdad de las proposiciones *a priori* deriva del conocimiento del significado de las palabras. En resumen, las verdades necesarias son verdaderas en virtud del significado de las palabras que se usan para expresarlas. Y la categoría de verdades necesarias es idéntica a la categoría de verdades *a priori*.

El verificacionismo refleja esta postura en su consigna: las verdades necesarias son "solamente verbales". La teoría empirista termina con el misterio encerrado en la idea de necesidad. Somos *nosotros* quienes creamos la necesidad, y una verdad se hace necesaria sólo a través de convertirse en vacía. Las que aparentan ser las verdades más profundas sobre el mundo, no son más que convenciones que se adoptan para poder describirlo. Al explicar de esta manera la necesidad, el empirista también muestra cómo se *conocen* las necesidades.

La teoría tiene como consecuencia que todas nuestras pretensiones respecto a poseer un conocimiento *a priori* pasan a ser falsas o triviales. Si sabemos *a priori* que *p* es verdadero, se debe a que *p* se hace verdadero sólo por nuestras estipulaciones lingüísticas. Los empiristas han abrazado este resultado, ya que establece un límite preciso para nuestras pretensiones filosóficas. De hecho, va mano a mano con la declaración de que la metafísica —que puede ser verdadera sólo si es *a priori*— debe consistir en pensamientos que son o triviales o falsos.

2. Kant

Kant no estaba satisfecho con estas ideas. La postura empirista no sólo elimina cualquier resultado interesante en metafísica, sino que también es incapaz de explicar un sinnúmero de verdades *a priori* que son manifiestamente "sintéticas". Kant usó este término para señalar el hecho (como lo vio él) de que, mientras los juicios analíticos solamente separan un concepto en sus constituyentes, otros juicios efectúan una "síntesis", avanzando en el predicado hacia una idea que no está implícitamente "contenida" en el sujeto. Sin embargo, no es necesario aceptar esta teoría en particular para encontrar el uso de la expresión que Kant hizo famosa: conocimiento "sintético *a priori*", es decir, conocimiento de verdades que son *a priori* y que sin embargo no derivan simplemente del significado de las palabras que se usan para expresarlas. Kant preguntó, ¿cómo es posible el conocimiento sintético *a priori*? Si no lo es, significa que no existe la metafísica.

Pero Kant sostuvo que *es* posible. Porque las *matemáticas* son posibles y sintéticas *a priori*. Las verdades matemáticas no se pueden probar mediante el análisis del significado de los signos matemáticos. Sin embargo, todos los seres racionales pueden captar estas verdades, probarlas *a priori* y reconocer que, si son verdaderas, son necesariamente verdaderas. Desde el momento en que Kant enunció estas ideas, el tema se transformó en una de las principales controversias de la filosofía. Volveré a este tema en el Capítulo 25. Kant ciertamente tenía razón cuando afirmó que ningún filósofo había estado siquiera cerca de *demostrar* que las verdades matemáticas son analíticas. También tenía razón cuando afirmó que la complaciente suposición de Hume, que sostiene que las verdades matemáticas también expresan "relaciones de ideas", es completamente infundada.

Se diga lo que se diga sobre las matemáticas, Kant estaba convencido que en la metafísica también hay verdades sintéticas *a priori* y que la tarea de la filosofía es descubrirlas. Esta tarea es muy difícil, porque no hay una teoría de lo sintético *a priori*: carecemos de una concepción clara de cómo los juicios sintéticos *a priori* son *posibles* y de dónde deriva su verdad. La *Crítica a la Razón Pura* representa un esfuerzo para obtener esa teoría, argumentando que las verdades metafísicas nos indican cómo tendría que ser el mundo para lograr entenderlo. Estas verdades se establecen estudiando nuestras capacidades intelectuales. De este estudio se concluye que sólo ciertas formas de experiencia, y sólo ciertas clases de realidad, son inteligibles. Éste no es un estudio empírico. Significa una reflexión *a priori* sobre la comprensión, para así definir los límites de lo que se puede conocer. (No se trata de decir: hasta aquí llega el conocimiento *humano*; más bien, sólo hasta aquí llega el conocimiento). Basta pensar un momento para descubrir que la teoría de Kant no explica realmente cómo es posible el conocimiento sintético *a priori*. Porque, ¿cuál es la situación de la teoría misma? Si apoya el status *a priori* de las verdades que establece, la teoría también debiera ser conocida *a priori*. Tenemos una explicación de la naturaleza sintética *a priori* de la metafísica, que se basa exclusivamente en la suposición de que la teoría de Kant también es sintética *a priori*. Si ocurriera, por otra parte, que en realidad la teoría de Kant es analítica (basada en un análisis de lo que se *quiere decir* con "conocimiento", "comprensión", etc.), entonces las conclusiones que de ella se derivan también lo son.

Kant sostuvo que hay dos criterios de verdad *a priori*: la estricta universalidad y la necesidad. Jamás se podría formular un juicio estrictamente universal (refiriéndose a lo que es verdadero siempre y en todo lugar) sin que, al mismo tiempo, se confiara en su necesidad. Y sólo se puede tener confianza en la necesidad cuando existe una prueba *a priori*. Kant también pensó que esos signos se encuentran cons-

cantemente en nuestro pensamiento habitual: las leyes científicas, por ejemplo, que consideramos universalmente válidas. Sin encontrar algún principio sintético *a priori*, la ciencia no tendrá fundamentos en los cuales basarse. La verdad sintética *a priori* no es un lujo de la metafísica, sino un componente de la realidad cotidiana.

Un problema es que no hay acuerdo sobre cuáles proposiciones son sintéticas *a priori*. Los ejemplos escogidos por Kant están tan estrechamente ligados a su propio y controvertido sistema, que ha persuadido a pocos filósofos. He aquí algunos casos de proposiciones que, sin ser analíticas, se consideran como *a priori*:

(1) Nada puede ser rojo y verde al mismo tiempo.

(2) Dios existe. (Una de las objeciones de Kant al argumento ontológico es que de ser válido, la existencia de Dios sería una verdad *analítica*).

(3) Todo evento tiene una causa.

(4) La verdad es correspondencia con los hechos.

No es sorprendente que los ejemplos como (1) se discutan mucho más en la filosofía moderna que los ejemplos como (2). Y por supuesto que son interesantes. Es poco creíble argumentar que cuando se enseña a un niño el término "rojo", también se le enseña que rojo significa "no verde". No es el *significado* de los términos "rojo" y "verde" lo que nos dice que nada puede ser enteramente rojo y verde al mismo tiempo; esto se deduce de las propias cualidades. El hecho de no poder ser inherentes a una superficie única al mismo tiempo, es una verdad respecto a la *naturaleza* del rojo y la naturaleza del verde. (¿Pero qué se quiere decir aquí con "naturaleza"?).

3. Kripke

Kant está de acuerdo con los empiristas en que la diferencia entre lo *a priori* y lo *a posteriori* coincide con la diferencia entre lo necesario y lo contingente. Pero está en desacuerdo con ellos respecto a la diferencia analítica/sintética, que para él es de un tipo muy distinto. Kant pensó que podían existir verdades sintéticas *a priori*, que también fueran verdades necesarias. Saul Kripke avanzó en otro sentido, diciendo que las diferencias son tres y no dos. Considerémoslas en forma abstracta: la diferencia necesaria/contingente es metafísica y representa la diferencia entre dos maneras de ser. La diferencia *a priori*/*a posteriori* es epistemológica y representa la diferencia entre dos caminos para el conocimiento. La diferencia analítica/sintética es semántica y representa la diferencia entre dos formas de determinar el valor-de-verdad de una oración. ¿Qué razón puede haber para suponer que éstos son sólo tres nombres para designar una diferencia, o que estas diferencias tienen algo en común? Mientras Kant apoya la tesis de la verdad sin-

tética *a priori*, Kripke, entre otras cosas sorprendentes, demuestra cómo se puede aceptar lo "contingente *a priori*" y lo "necesario *a posteriori*".

El fascinante libro *El Nombrar y la Necesidad*, de Kripke, cambió el curso de la filosofía moderna. Como no puedo resumir todos sus argumentos, me voy a concentrar en dos o tres de los más centrales. El primero se refiere a la identidad y existe en varias formas, incluyendo una prueba formal en lógica modal que presentó Ruth Barcan Marcus. (Para lógica modal, ver la sección final de este capítulo). Pareciera que todo no sólo es idéntico a sí mismo, sino que necesariamente idéntico a sí mismo. Además, nada es idéntico a otra cosa. Considérese entonces la afirmación de identidad "$a = b$"; es verdadera sólo cuando "a" y "b" se refieren al mismo objeto; cuando no es así, es falsa. Pero si "a" se refiere al mismo objeto que "b", es decir, al objeto a, ¿cómo podría ser falso que $a = b$? Es evidente que la afirmación sólo identifica un objeto (es decir, a) consigo mismo (es decir, b); y una afirmación que hace *eso* no sólo es verdadera, sino que necesariamente verdadera. No hay ninguna situación posible donde a no sea idéntica a sí misma.

El argumento se puede reformular en términos de la Ley de Leibniz: si a es idéntico a b, entonces todo lo verdadero de a es verdadero de b. Una de las cosas verdaderas de a es que es necesariamente idéntica a a. Luego, esto también tiene que ser verdadero de b.

Kripke conecta estas observaciones con las preguntas sobre identidad y referencia que ya he discutido. Frege (y muchos filósofos después de él) pensó que los términos que se refieren a objetos (los *nombres* genuinos de un lenguaje) se conectan entre sí mediante un procedimiento que los *identifica*. En virtud de ese procedimiento (que corresponde al *sentido* del nombre) se pueden hacer afirmaciones de identidad. ¿Pero qué *son* los nombres genuinos de un lenguaje —las palabras que, por decirlo así, permiten descender del lenguaje para entrar al mundo de las cosas existentes? Russell sostuvo que un "nombre lógicamente propio" significa algo *sólo* cuando denota, o se refiere a, un objeto: el objeto denotado, o referido, *es* el significado. Por lo tanto, muchos de los aparentes nombres de nuestro lenguaje son descripciones definidas enmascaradas, cuyos portadores deben ser guillotinados de nuestra ontología, tal como le ocurrió al infortunado rey de Francia.

Aunque Russell se vio en dificultades al plantear esta extraña idea —que el objeto al que se refiere el nombre *es* su significado—, seguramente estaba en lo cierto al plantear que el hecho de *referir* es la razón de ser de los nombres. Esto es algo que, en cualquier caso, se puede aceptar como un hecho fundamental en la significación de un nombre. He aquí una sugerencia: el sentido del nombre "a" es *que* se refiere a a. Su papel en el lenguaje se define completamente por su

conexión con su objeto. Ésta es aproximadamente la línea de pensamiento de Kripke, quien dio un nuevo impulso a la tesis de Frege, sosteniendo que los nombres desempeñan un papel especial en afirmaciones de identificación y de identidad. Algunos filósofos, notablemente J.R. Searle, han pensado que el sentido de un nombre se obtiene por una descripción o por un conjunto de descripciones. Kripke replicó que, si esto fuera así, se podría deducir que Aristóteles podría no haber sido Aristóteles. Porque ese hombre, Aristóteles, podría no satisfacer la descripción contenida en su nombre (cualquiera que ésta fuera). Sin embargo, los nombres nunca se entienden en esa forma. Al hacer esto, se tendrían serios problemas para determinar si todo el mundo quiere decir lo mismo al usar cualquier nombre del lenguaje. Entender un nombre es simplemente saber a *cuál* objeto se refiere. El nombre no puede referirse a ningún *otro* objeto sin que cambie su sentido, y sin que con ello deje de ser el mismo nombre. Kripke expresa este punto diciendo que los nombres son "designadores rígidos". Se refieren al mismo objeto en todas las situaciones posibles (o en todos los "mundos posibles").

Frege se preocupó de afirmaciones de identidad tales como "el lucero del alba es idéntico al lucero de la tarde" o "Phosphorus es Hesperus". Estas afirmaciones, aunque verdaderas, son *a posteriori*: encontramos su verdad a través de la observación, descubriendo que los dos "términos singulares" se refieren a la misma cosa. Frege se inclinó a decir que son afirmaciones de identidad *contingentemente* verdaderas. Pero Kripke insistió en que no hay afirmaciones de identidad que sean contingentemente verdaderas. Si "Hesperus" y "Phosphorus"[1] son nombres, entonces son designadores rígidos, que escogen el mismo objeto en todas las situaciones posibles. Si *alguna vez* es verdad que Hesperus es idéntico a Phosphorus, es *siempre* y *necesariamente* verdad. Las cosas son más complejas cuando se habla del "lucero del alba" y del "lucero de la tarde", ya que hay dos maneras de leer estas frases. Es obviamente posible que la última estrella visible de la mañana *no* sea idéntica a la primera que se ve en la noche. Pero no es posible que *esa* estrella, el lucero del alba, no sea idéntica a *ésta*, el lucero de la tarde.

¿Dónde nos deja esto? Kripke sugiere que estamos tratando con verdades que son necesarias y *a posteriori*. Da otros ejemplos, que corresponden a la idea tradicional de que ciertas cosas, y ciertos tipos de cosas, tienen "esencias reales" (en palabras de Locke) que no pueden perder sin dejar de existir. Luego, si Moggins es una gata, ella es *esencialmente* una gata: no podría dejar de ser una gata sin dejar de ser. Sin embargo, en virtud de una conjetura *a posteriori*, la criatura que yo llamo Moggins es una gata. Mis investigaciones sobre la materia distan de haberse completado, y algún día alguien podría sorprenderme

con la información de que Moggins es un mono tití o un bandersnatch[2].

Kripke también trata de probar que existen verdades contingentes *a priori*: proposiciones verdaderas que pueden haber sido falsas, pero cuya verdad se sabe *a priori*. Un ejemplo es la barra que se usa como estándar del metro y que está en París. Es obvio *a priori* que esta barra tiene que medir un metro. Pero no se puede eliminar la posibilidad de que no lo mida: la barra seguiría siendo la misma y, sin embargo, podría haberse expandido o contraído. Éste es el aspecto más polémico del argumento de Kripke. Si el verdadero largo de la barra de un metro depende de factores que sólo pueden conocerse *a posteriori* (temperatura, presión, condiciones atmosféricas, etc.), ¿cómo puede saberse realmente *a priori* que tiene un metro de largo? Pero tal vez el ejemplo de Kripke no sea necesario, porque ya conocemos una verdad que es contingente y *a priori*: la verdad expresada en la proposición "yo existo". Descartes estableció su existencia a través de un argumento *a priori* (y válido); sin embargo, Descartes pudo no haber existido. Pero este ejemplo también es discutible, porque contiene la palabra "yo". Se podría decir que en la afirmación "yo existo" no se especifica una proposición: porque no dice *quién* es el que existe. Una prueba *a priori* de mi existencia no es una prueba *a priori* de algo que es de conocimiento común. A partir del pensamiento de que yo existo, tengo que deducir que, por lo tanto, Roger Scruton también existe. Pero esto es algo que no se puede concluir. (Yo podría estar equivocado al pensar que soy Roger Scruton; tal vez no existe esa persona). Aquí se podrían multiplicar los enigmas, algunos de los cuales retomaré en el Capítulo 31. Pero no es necesario detenerse en ellos, ya que la verdadera fuerza del argumento de Kripke no depende del hecho de aceptar que hay un *a priori* contingente, sino de su revolucionaria postulación metafísica de que hay un *a posteriori* "necesario".

Este último postulado ha derribado muchas ideas establecidas y muchas complacencias intelectuales. Pero también origina nuevas y complicadas preguntas. En particular, ¿qué se quiere decir con *a priori*, necesario y todo eso? Antes de referirnos a esas preguntas, convendría dar una ojeada a una cuarta postura, que sostiene que esta discusión no compromete una diferencia, ni dos, ni tres, como sostiene Kripke, sino que en realidad no hay ninguna.

4. Quine

"Two Dogmas of Empiricism" de Quine tuvo en sus días el tipo de impacto que ha tenido en nuestra época *El Nombrar y la Necesidad* de Kripke. Su principal interés fue el punto de vista empírico de la necesidad como una "verdad en virtud del significado". Pero sus argu-

mentos son contrarios a las dos posturas previamente descritas. En resumen, he aquí el ataque de Quine contra éstas:

(1) Analicidad. ¿Qué se quiere decir con esto? Sostener que la oración "Todos los solteros son no-casados" es analíticamente verdadera, equivale a sostener que esta oración se hace verdadera gracias al significado de las palabras que la componen. ¿Qué palabras? "Soltero", para comenzar. Esta palabra *significa* evidentemente hombre no-casado. Con esto, la oración se reduce a "Todos los hombres no-casados no están casados", lo que es una verdad lógica. No obstante, ¿por qué estamos tan seguros que "soltero" y "hombre no-casado" son sinónimos? ¿Cuál es el criterio de sinonimia? La respuesta es que la oración "Todos los solteros son no-casados" es *analítica*. En cuyo caso, nuestra definición de analicidad se hace circular.

(2) Necesidad. ¿Qué significa? ¿Y con qué criterio se establece? Una sugerencia es que verdad necesaria es una que estamos dispuestos a afirmar, independientemente de lo que nos indique la experiencia. Pero Quine responde que es posible afirmar la verdad de cualquier oración del sistema total, sea cual sea el tipo de experiencia, siempre que se esté preparado para hacer ajustes en otra parte. Ninguna oración se somete a prueba con respecto a la experiencia por sí misma: sólo se puede someter a prueba la verdad de "Moggins es una gata" a través de someter a prueba la verdad de "Moggins es un mamífero", "Moggins es una depredadora", etc. Y como la experiencia para probar algo tiene que ser *descrita*, siempre se puede ajustar la evidencia, para así seguir aferrado a nuestras sacrosantas ideas. Por supuesto, alguien replicará que no es posible aferrarse a la oración "Moggins es una gata", en vista de toda la evidencia que muestra que ella es en realidad un bandersnatch, sin cambiar al mismo tiempo el sentido de la palabra "gata" en forma que ahora sea sinónima con "bandersnatch". Pero para hacer eso, se necesita buscar apoyo en la noción de significado y sinonimia, para así poder distinguir las oraciones *realmente* necesarias y las que no lo son. A su vez, esto es algo que va a requerir el apoyo de la noción de analicidad. Con esto se comienza de nuevo a describir círculos.

Las mismas consideraciones son válidas para lo *a priori*. Podemos definir analicidad, necesidad, *a priori* y sinonimia, pero sólo en términos de uno con el otro. Estas palabras forman lo que Quine ha llamado un "círculo de términos intensionales", cuya utilidad va a permanecer en la duda hasta que se cuente con un criterio claro e independiente para su aplicación. (Más abajo explico el término "intensional")[3]. Quine argumenta que estos términos son innecesarios y debieran extirparse de raíz. Todo lo que se puede y se debe decir es que el lenguaje forma un único sistema o "esquema conceptual", que se enfrenta al "tribunal de la experiencia" como un todo integral. Las

referencias a los significados no son necesarias, pues son sólo fantasmagóricas entidades metafísicas cuya identidad es imposible definir. Para relacionar el lenguaje con el mundo no se requiere el sentido: basta con la referencia. Cuando se considera el esquema conceptual como un todo, se observa que es imposible establecer diferencias entre los ítems que son necesariamente verdaderos y aquellos que son simplemente contingentes. La única diferencia que se podría plantear (y la única que se necesita plantear) es entre oraciones que somos reacios a abandonar por el peso de una experiencia recalcitrante, y oraciones que pueden ser arrojadas sin compunciones. Pero ésta es una diferencia de actitudes y no describe dos "maneras de ser" en el mundo.

De más está decir que todo esto es muy discutible. (Ver, por ejemplo, el intento de respuesta de Grice y Strawson, "In Defence of a Dogma", y el completo ejército de argumentos quineanos comandados por Gilbert Harman en sus artículos en *Review of Metaphysics*, 1969). El problema es que, si se acepta la conclusión de Quine, uno se ve arrastrado hacia el nominalismo, el pragmatismo y a una visión extremadamente cientista del mundo. Sin embargo, si los argumentos se examinan con cuidado, se encuentra que estas posturas han sido incorporadas a las premisas, y por ello están protegidas frente a un muy merecido cuestionamiento. Por ejemplo, aun cuando no exista una descripción no-circular de la necesidad, esto justifica nuestro rechazo a la idea sólo si aceptamos la tesis de Quine de que para definir algo hay que hacerlo en los términos que apoyaría un nominalista radical. Pero traten de dar una definición no-circular de "cosa" o "experiencia". Se puede avanzar un corto trecho, pero las definiciones se van haciendo cada vez más oscuras, hasta el punto donde uno escapa del laberinto y vuelve al punto de partida.

5. Necesidad y mundos posibles

Recordemos la teoría de Frege que dice que la referencia de un término singular es un objeto, y la de una oración, un valor-de-verdad. Los lógicos suelen usar el término "extensión" (tomado de Sir William Hamilton, lógico del siglo XIX) en vez de "referencia". El término "extensión" no expresa exactamente la misma idea que el término "referencia" de Frege, pero capta lo que se necesita para la lógica. La extensión de un nombre es un objeto; la de un predicado, una clase; la de una oración, un valor-de-verdad. La lógica extensional se origina a partir de la presunción de que la extensión de un término complejo (por ejemplo, una oración) se determina enteramente por la extensión de sus partes, en la misma forma que el valor-de-verdad de p & q se determina completamente por el valor-de-verdad de sus componentes. El valor-de-verdad de "Mary está enojada" se determina enteramente

por el hecho de que "Mary" se refiere a Mary, y "enojada", a la clase de las cosas enojadas. En la lógica extensional, la ley de sustitución es universalmente válida. Ésta dice que los términos que tienen la misma extensión pueden sustituirse mutuamente, sin que por ello cambie la extensión del todo. (La ley de Leibniz es un caso especial). La lógica moderna se construyó en base a la presunción de que la ley de sustitución se obedece siempre (la suposición de extensionalidad). Cuando se desobedece esta ley, dejan de ser vigentes las reglas de la lógica. Esto es lo que pensadores radicales como Quine se inclinan a aceptar.

Quine cree que la idea de necesidad no se puede introducir en el lenguaje sin violar el principio de extensionalidad. Considérese la oración:

(1) Necesariamente el ganador del Derby ganó el Derby.

Esto parecería ser verdad. Pero sustituya "el ganador del Derby" por "George" —ya que, después de todo, George fue el que ganó— y el resultado es:

(2) Necesariamente George ganó el Derby.

Pero esto es evidentemente falso, pues George pudo no haber ganado. (Si no fuera así, no habría corredores de apuestas).

Quine expresa este punto diciendo que el término "necesariamente" crea un contexto "referencialmente opaco". En lugar de ello, otros han hablado de contextos "intensionales". Todos los "términos intensionales" de Quine ("analítico", "necesario", "*a priori*", "sinónimo", etc.) crean estos contextos, donde falla la ley de sustitución. De allí la palabra con que los designa. Y de allí su hostilidad hacia la cosa que están describiendo. Quine cree que simplemente no hay lugar para los contextos intensionales en la lógica, pues destruyen la transparencia del lenguaje y enturbian su relación con el mundo.

Se han dado dos respuestas a este argumento, ambas pertinentes a nuestra discusión. La primera distingue dos tipos de necesidad: necesidad *de dicto* y necesidad *de re*. Una necesidad del primer tipo se sostiene en virtud de las palabras que se usan para expresarla (es decir, en virtud de "lo que se dice"). Así, "Los solteros son no-casados" es una necesidad *de dicto*: se sostiene debido a las palabras que se escogieron. Al describir a alguien como soltero, se implica que no es casado. Pero considere a John, un soltero. ¿Es necesariamente verdad que es no-casado? Claro que no: se puede casar en cualquier momento. Es "necesariamente no-casado" sólo *como descripción*, pero en realidad no es necesariamente no-casado. Una necesidad *de re* sería así: necesariamente, Hesperus es Phosphorus. Porque no es sólo *como descripción* que el lucero de la tarde es idéntico a sí mismo. Esta necesidad se origina en la naturaleza misma de las cosas.

Una de las tesis del empirismo de Hume fue que todas las necesidades son *de dicto*, es decir, son artefactos del lenguaje. Las necesi-

dades se crean por el uso de las palabras; no indican especiales "formas de ser", como las que exploran los metafísicos. La tesis de Quine de que el concepto de necesidad conduce inevitablemente a contextos intensionales es parte de su adherencia al punto de vista empirista. El empirismo sostiene que *en caso de* haber una necesidad, ésta tiene que derivarse del uso de las palabras. Pero volvamos a las ya mencionadas proposiciones (1) y (2). Si se toma "El ganador del Derby" en (1) como si fuera un "designador rígido" y se pregunta qué representa, la respuesta es evidente: representa a George. En cuyo caso, la oración es claramente falsa. George no tiene la propiedad de ganar necesariamente el Derby: ni la tiene ninguna otra cosa. Pero al leerlas así, (1) y (2) *son* equivalentes en valor-de-verdad. En otras palabras, si se leen como expresiones de una necesidad *de re*, no es en absoluto claro que tienen un contexto intensional. En una necesidad *de re*, el elemento de necesidad es "absorbido" por el predicado y deja de cubrir con su sombra la totalidad de la oración. Si Moggins es necesariamente una gata, entonces es necesariamente una gata sin importar cómo se la identifique: la cosa que está colgando cabeza abajo en la cortina es necesariamente una gata.

La segunda respuesta es igualmente interesante. Cuando los lógicos comenzaron a prestar atención a los conceptos de necesidad y posibilidad (conceptos "modales"), desarrollaron lenguajes en que estas ideas podían participar como "operadores modales". Es claro que se tiene alguna comprensión de la necesidad y la posibilidad. Por ejemplo, cada una se puede definir en términos de la otra. "Necesariamente *p*" es equivalente a "No es posible que no-*p*". Además, sabemos que "Necesariamente *p*" implica "*p*"; que "*p*" implica "*p* es posible"; que "Necesariamente *p* y necesariamente *q*" implica "Necesariamente *p* y *q*", etc. El lógico estadounidense C.I. Lewis (un pragmatista como Quine) desarrolló elaborados sistemas de lógica modal basándose en estas intuiciones. Con ello apareció el problema de cómo interpretar estos sistemas. ¿Qué extensión o *valor* se le debe asignar al operador modal "Necesariamente"? Ya que crea un contexto intensional (pues ciertamente no se deduce de "Necesariamente *p*" que "Necesariamente *q*", sólo porque "*p*" y "*q*" tengan el mismo valor-de-verdad), no se le puede asignar ningún tipo de función-de-verdad. ¿Entonces qué se le *debe* asignar? ¿O será que, como sugiere Quine, toda esta empresa de interpretación se viene abajo? Si es así, Quine tendría razón en desconfiar de la lógica modal.

Los mismos operadores modales sugieren una solución al problema, ya que "posiblemente" y "necesariamente" son interdefinibles exactamente en la misma forma que los cuantificadores "algunos" y "todos". "Posiblemente *p*" es verdadero si y sólo si "No es necesario que no-*p*" es verdadero, etc. Tal vez los operadores modales se debie-

ran concebir como cuantificadores, que no se refieren a las proposiciones ligadas a ellos, sino a las situaciones posibles en que estas proposiciones son verdaderas. Esto llevaría a una interpretación coherente de la lógica modal, pero exige demostrar que en la interpretación resultante se hayan satisfecho los requerimientos normales de una teoría semántica (finitud, consistencia, totalidad, etc.). Esto fue lo que Kripke demostró en un brillante trabajo matemático que escribió a los 13 años, y que se publicó en el *Journal of Symbolic Logic* en 1963. Kripke sugiere que decir que *p* es necesariamente verdadero equivale a decir (con algunos refinamientos) que *p* es verdadero en todos los mundos posibles. Ahora podemos convertir nuestras oraciones modales aparentemente intensionales en oraciones perfectamente extensionales, en las cuales "Necesariamente" deja de ser un operador formador-de-oraciones y se transforma en un cuantificador, que se extiende a todos los mundos posibles. Del resultado se puede construir una teoría que muestra cómo los valores-de-verdad de las oraciones modales se determinan por las referencias ("extensiones") de sus partes. Todo lo que se necesita postular es la existencia de otros mundos posibles, entre los cuales está nuestro mundo.

Con esto retornó a la filosofía una idea discutida anteriormente por Leibniz. Todo lo que queremos decir sobre necesidad y posibilidad se puede reformular usando la idea de un mundo posible, y el resultado va a ser "transparente" en el sentido de la lógica. Decir que Moggins es necesariamente una gata equivale a decir que, en cualquier mundo que ella exista, Moggins es una gata. (Aunque no sea negra en todos los mundos en que existe). (Aquí he hecho una atrevida presunción: que Moggins existe en otros mundos. David Lewis dice que más bien se debería hablar de la "contrapartida" de Moggins en cada mundo posible. Para nuestros fines, no hay motivos para entrar en esa discusión).

El sistema de mundos posibles ha sido usado por los filósofos para muchos objetivos y ha tenido un impacto considerable en lógica y metafísica. También permitió a Plantinga revivir el argumento ontológico en una nueva forma. Él presenta dos versiones de la prueba para este argumento; he aquí la más simple:

Considérese la propiedad de excelencia máxima, que incluye omnisciencia, omnipotencia y perfección moral. Es posible que algo sea excelente en forma máxima: es decir, que haya un mundo posible donde existe una cosa excelente en forma máxima. Ahora considérese la propiedad de "grandeza insuperable", que es "excelencia máxima en todos los mundos posibles". Plantinga argumenta que esta propiedad se instancia [se hace presente] en todos los mundos posibles o no se instancia en ninguno. Luego, si hay *algún* mundo que contiene este ser insuperablemente grande, entonces todos los otros mundos lo contie-

nen. Pero *hay* un mundo posible donde se ejemplifica la grandeza insuperable: luego, existe un ser insuperablemente grande, y existe necesariamente (en todos los mundos posibles).

El argumento formula una suposición básica para la lógica modal: lo que es necesario o imposible no varía de un mundo a otro. Se puede plantear que sólo es posible suponer esto en ciertas condiciones y que éstas son negadas implícitamente por la forma como Plantinga presenta el argumento. Pero la premisa realmente importante es que la grandeza máxima, y por lo tanto, la grandeza insuperable, se instancian en un mundo posible. ¿*Es* esto una posibilidad real? Leibniz sostuvo que el argumento ontológico no prueba la existencia de Dios, sino más bien que la existencia de Dios es necesaria o imposible (imposible porque sencillamente *no podría haber* un ser como Dios). J.L. Mackie se esforzó en demostrar que el argumento de Plantinga no sobrepasa los obstáculos colocados por Leibniz: que Plantinga no tiene, ni puede tener, pruebas que demuestren la instanciación del concepto de grandeza insuperable. (*El Milagro del Teísmo* es un libro útil, escrito por un hombre que dedicó gran parte de su vida a dar sermones a Dios sobre Su no-existencia, y a quien toca ahora recibir los sermones).

El argumento nos lleva a regiones técnicas, y debemos dejar que se desvanezca más allá del horizonte. Pero se lo recomiendo a quien tenga interés en informarse sobre cuán importante y discutible se ha vuelto el concepto de un mundo posible. De hecho, es algo *inherentemente* discutible. Un mundo posible es un mundo no-presente, ¿y cómo puede existir algo así?

La mayoría de los filósofos acepta que la referencia a los mundos posibles es sólo "un decir", un modo conveniente de presentar temas que podrían explicarse en otras y más complicadas formas. Pero David Lewis, en *Counterfactuals* (cap. 5) y *The Plurality of Worlds*, dice que no es así, y afirma enérgicamente la existencia de otros mundos posibles. También agrega que por supuesto sólo uno de estos mundos existe *actualmente*; pero la palabra "actualmente" debe entenderse como "aquí" y "ahora": sólo selecciona un lugar en particular (un mundo posible en particular) donde ocurre que estamos *nosotros*. Sólo un egoísmo monstruoso nos podría llevar a concluir que no *existen* otros mundos.

Paradójicamente, la extravagancia ontológica de Lewis se origina de la teoría magra del ser. Si la cuantificación es la medida de la existencia, entonces todo lo que existe descansa sobre lo que hay que cuantificar. Se sabe que hay verdades modales (no sería posible darle sentido al mundo sin ellas); y se sabe que las verdades modales sólo pueden ser entendidas cuantificando los mundos posibles. Luego, existen mundos posibles. (Pero si es así, ¿existen necesariamente, tal como existen los números? Muchos de sus defensores están dispuestos a contestar que sí. Pero si el mundo actual también es un mundo posi-

ble, ¿*éste* también tiene existencia necesaria? Y si es así, ¿la tiene también todo lo que el mundo contiene?).

Para no hundirnos en esta ciénaga, volvamos a la necesidad *de re*. Si la forma como Kripke aborda el problema que he estado discutiendo es la correcta, ésta es una idea que está inserta en nuestra manera habitual de pensar, y que también es fundamental para la ciencia natural. Hay necesidades reales, que descansan en la naturaleza de las cosas y que no son proyectadas al mundo solamente por el lenguaje. Los empiristas encuentran que esto es algo muy difícil de aceptar, en parte porque creen, y con razón, que nunca se van a poder descubrir estas necesidades y que por eso es imposible probar nuestro derecho para creer en ellas. La discusión se originó con Hume, y ahora debemos volver a lo que este filósofo pensaba de la causalidad.

CAPÍTULO 14

Causa

El tema de la necesidad natural nos conduce al problema de la causalidad. Ésta se transformó en un problema debido al devastador, aunque no enteramente original, análisis que hizo de ella Hume —análisis que sus contemporáneos consideraron completamente escéptico. (Los comentaristas modernos, notablemente Stroud y Pears, tienden a no estar de acuerdo con esa interpretación). Cabe señalar que el término "causa" no siempre ha significado lo que significaba para Hume y sus sucesores. Tradicionalmente (es decir, en los autores latinos inspirados por Aristóteles, lo que incluye prácticamente a todos hasta Leibniz y Spinoza), la palabra "causa" significaba cualquier explicación válida. Hay tantos tipos de causas como maneras de explicar las cosas: Aristóteles distinguió cuatro de ellas. Si una explicación es una respuesta satisfactoria a la pregunta "¿por qué?", ciertamente deberíamos esperar respuestas bastante diferentes. Habría que distinguir los diferentes sentidos que tiene la pregunta "¿por qué?". Existe el "¿por qué?" que busca un fin: "¿Por qué hizo eso?", "A fin de...". Existe el "¿por qué?" que busca una razón, ya sea justificando ("porque me pareció correcto hacer eso") o explicando ("porque quise hacerlo"). Y existe el "¿por qué?" que busca lo que Aristóteles habría llamado la "causa eficiente" —el tipo de causa que generalmente se usa en la respuesta: "Porque ella me indujo". Cuando el juez me pregunta por qué puse veneno en el té de mi mujer, no va a quedar satisfecho si le respondo: "Porque impulsos eléctricos originados en mi cerebro hicieron que mi mano tomara la botella de arsénico y la vaciara en la tetera", aunque quizás sea la verdadera respuesta a la pregunta "¿por qué?" formulada como una solicitud de proveer una causa "eficiente".

Por lo tanto, los filósofos distinguen varios tipos de explicaciones: teleológicas, racionales y mecánicas. Habitualmente, el término "causal" se reserva para la última de ellas. Una explicación teleológica explica un evento en términos de su objetivo (es decir, en términos de algo que viene después). Una explicación "causal", como se entiende actualmente, explica un evento en términos de los eventos que lo *producen* (y que, por lo tanto, lo preceden). Dejaré para más

adelante el problema respecto a exactamente cuándo se ajustan a esta imagen las razones habituales que llevan a la acción.

1. El problema de Hume

Consideren la afirmación "Ella se cayó porque él la empujó". Se refiere a una "conexión causal". ¿Entre qué cosas se establece la conexión, y qué tipo de conexión es?

(i) Los términos de la relación. Algunos filósofos recientes (por ejemplo, Donald Davidson) argumentan que las relaciones causales se establecen entre eventos. Otros sostienen que se establecen entre hechos o estados de cosas. ¿Importa cuál de las dos se usa [conexión entre eventos o entre hechos]? ¿Hay algo en juego, más allá de las palabras, en la decisión de decir que la causa de su caída fue el evento de que él la empujó o el hecho de que él la empujó? En favor de los eventos, encontramos los siguientes argumentos: los eventos son individuales, se pueden situar precisamente en el tiempo y el espacio, son inequívocamente parte del mundo físico, y las oraciones que se refieren a ellos no contienen el tipo de "contextos intensionales" analizados en el último capítulo. (Esto significa que se pueden sustituir diferentes descripciones del mismo evento, sin que por ello cambie el valor-de-verdad de la oración). Se ha argumentado que, en el caso de los hechos, estas condiciones no son claras. Como vimos (Capítulo 9), los hechos son metafísicamente problemáticos, en una forma que les es propia y peculiar. Por ejemplo, no hay acuerdo respecto a las condiciones de identidad de los hechos. Si es un hecho que el gato está sobre el felpudo, ¿es también un hecho que el felpudo está debajo del gato; se trata de un hecho o dos? ¿Y qué hay del hecho de que un pequeño felino está sobre un cuadrado de lana tejida? ¿Cómo se toma una decisión para enumerar los hechos? ¿Estamos realmente seguros de que los hechos pertenecen al mundo y no son sólo producto de nuestra manera de describirlo? Todas estas dificultades, que son claramente serias, ya se comentaron a propósito de las críticas a la teoría de la correspondencia sobre la verdad.

No obstante, en favor de los hechos, encontramos los siguientes argumentos: explicación implica dar una razón para las cosas, lo que significa entregar proposiciones verdaderas, las que corresponden a hechos y no a eventos. Una conexión causal es lo que hace que una cosa sea más probable que otra, y las relaciones de probabilidad se establecen entre hechos y no eventos. (D.H. Mellor, en *Matters of Metaphysics*, dio mucha importancia a este punto).

Para el objetivo de este capítulo, no hay necesidad de decidir entre las dos posturas. Pero es importante tenerlas en mente, ya que las dificultades que se presentan para ambas van a reaparecer en el

curso de la discusión. Por razones de conveniencia, sólo me referiré a los eventos; pero nada de lo que sigue favorece en forma específica la idea de que son los eventos, y no los hechos, los que intervienen en las relaciones causales.

(ii) La relación. La afirmación que he escogido es una "afirmación causal singular". O sea, relaciona un evento con su causa, y no dice nada de otros eventos. ¿Qué hace que esta afirmación sea verdadera? La respuesta de sentido común es que ella *tuvo* que caerse porque él la empujó. La causalidad implica necesidad. De lo contrario, la aparente conexión entre los dos eventos es simplemente "accidental".

Hume no estaba satisfecho con esto. Pues, ¿cómo se puede observar esta conexión necesaria? Todo lo que observamos es un evento seguido por otro. Hume argumentó que nunca se pueden observar las conexiones necesarias entre los eventos; es difícil imaginar cómo estas conexiones podrían convertirse en "ideas" legítimas. En nuestra experiencia no existe nada en lo cual basar estas ideas. (De hecho, Hume trató de *explicar* la idea de conexión necesaria, pero su explicación sólo confirma su punto de vista de que no hay bases para afirmar que las cosas del mundo están necesariamente conectadas).

La tesis de Hume resulta en parte de su concepción empirista de la necesidad, según la cual las necesidades sólo reflejan las "relaciones de ideas". (Ver capítulo anterior). Las necesidades no son inherentes al mundo; sólo dependen de nuestra forma de describirlo. Pero hay otra razón más importante para lo que Hume sostiene. Es lo que se podría llamar la ley de Hume, que dice que no hay conexiones necesarias en el tiempo. Si una cosa precede o sigue a otra, entonces la conexión entre ellas es, en el mejor de los casos, *contingente*, porque siempre existe la posibilidad de que el mundo se acabe antes de que ocurra el segundo evento. Los dos argumentos están conectados. El empirista cree que la única forma de necesidad es la necesidad lógica. Una proposición es lógicamente necesaria si su negación es autocontradictoria. Pero la suposición de que el mundo se acaba en un momento *t* determinado, nunca implica una contradicción: la descripción del mundo hasta *t* siempre será consistente con la afirmación de que nada va a suceder después. Si no fuera así, entonces la secuencia de eventos hasta *t podría no haber ocurrido*, ya que falta algo necesario para que ocurra (vale decir, el evento futuro que se implica en su descripción). Y esto es absurdo.

La ley de Hume tiene otras aplicaciones. Pero su aplicación al concepto de causa deriva directamente de la suposición de que las causas preceden a sus efectos. ¿Es aceptable esta suposición? Tal vez

no. Hay casos donde evidentemente la causa y el efecto son simultáneos: al sentarme en el cojín lo aplasto. ¿Pero podría haber causalidad *retrospectiva*? Ésta es una pregunta a la que volveré.

2. Causalidad y leyes

Supongamos que se acepta el argumento de Hume. ¿Entonces cuál *es* la conexión entre *a* y *b* que determina que sea verdad que *a* causó *b*? Según Hume, *en el momento* no hay nada observable que permita distinguir una conexión causal de una accidental. Todo lo que observamos en el momento es un evento seguido por otro con el que es contiguo (vale decir, que ocurre aproximadamente en el mismo espacio). Pero prioridad temporal y contigüidad no significan lo mismo que causalidad. ¿Entonces qué se debe agregar? Lo único que se *puede* agregar (ya que es lo único observable), se refiere a *otros* lugares y *otros* tiempos. Podemos observar que eventos como *a* son seguidos constantemente por eventos contiguos como *b*; esta constante conjunción de eventos tipo-*a* y tipo-*b* provee las bases para afirmar que *a* causó *b*.

¿Eso es lo que *significa* "causa"? Los verificacionistas dirían "sí". Como tienen un compromiso con la idea de que hay que identificar el significado de una oración con las bases para afirmarla, se apresuran a concluir que "*a* causó *b*" significa: "*b* sigue y es contiguo a *a*; y los eventos tipo-*b* están conectados constantemente en esa forma con los eventos tipo-*a*". En resumen, causalidad significa conexión constante. El concepto no significa ni puede significar nada más. A veces se afirma que Hume dijo esto, aunque en realidad fue más sutil, pues creía que la idea de conexión necesaria es parte del concepto de causa, aun cuando en la naturaleza no haya bases para aplicarlo. Pero la postura verificacionista ha sido adoptada por muchos filósofos modernos, desde Russell a Donald Davidson. Aunque sus razones para aceptarla son diferentes, la tesis ha asumido el status de una perogrullada filosófica.

¿Pero qué significa? ¿Exactamente qué se implica con la idea de una conexión constante? ¿Quiere decir que los eventos tipo-*a siempre* están conectados con los eventos tipo-*b*? ¿O que *tienden* a estar conectados así? ¿O que *hasta ahora* han estado conectados así? Hume, Russell y Davidson parecen estar de acuerdo en que lo que quieren decir es "siempre". Es el cuantificador universal que distingue afirmaciones causales de afirmaciones sobre conexiones menos importantes. Pero Kant respondió así: si la conexión entre eventos tipo-*a* y eventos tipo-*b* es *estrictamente* universal, entonces no es concebible que existan bases empíricas para afirmarla. La estricta universalidad no es simplemente un signo de verdad *a priori*. Trae implícita la idea de

necesidad. Se pueden hacer juicios de este tipo sólo cuando creemos que hay una conexión necesaria entre *a* y *b*, que nos permite aventurarnos más allá del límite de nuestras observaciones. Por lo tanto, la teoría de la causalidad de Hume no es una alternativa a la teoría que él atacaba.

Los empiristas se resisten a la respuesta de Kant. Creen que hay formas de definir la constancia causal que no dependen de la idea de una conexión necesaria. Todo se puede decir en términos de la noción de una "ley de la naturaleza", que expresa constantes fundamentales de las que fluyen otras constantes. Y una ley de la naturaleza no es una verdad *necesaria*. Podría haber sido falsa. Los empiristas basan su creencia en la contingencia de las leyes de la naturaleza en la premisa de que las leyes no se pueden establecer *a priori*, sino sólo mediante la experiencia. De esto infieren que las leyes son verdades contingentes. Sin embargo, si Kripke está en lo cierto, estos argumentos no tienen valor. El asunto de si las leyes de la naturaleza son o no necesarias no se resuelve al probar si son o no *a priori*.

Todo esto lleva a dos grandes preguntas: ¿qué es una ley de la naturaleza? ¿Y es verdad que todas las afirmaciones causales son relativas a esas leyes? Trataré estas preguntas en forma separada.

3. Leyes y contrafácticos

Supongamos que cada vez que enciendo mi chimenea, se oye afuera el ulular de una lechuza, y que esto ha coincidido por largo tiempo. Sólo después de haber investigado el fenómeno, podría inferir una conexión causal entre los dos eventos. Pero sí puedo afirmar que cada vez que he prendido el fuego, una lechuza ha ululado. Éste es un hecho extraño, pero de todas maneras un hecho. Sin embargo, no me permite inferir que si *encendiera* el fuego ahora, una lechuza *tendría* que ulular afuera. Como esa observación está más allá de lo observado, carezco de evidencias para sostener su verdad. Si lo hiciera, estaría implicando el tipo de conexión como-ley entre los dos eventos que es la marca de la causalidad. Ahora supongamos que descubro que una lechuza está anidando en mi chimenea; la abandona cada vez que la enciendo, pero al apagarla, vuelve al nido sin descorazonarse. Esto me permitiría decir que si enciendo el fuego ahora, la lechuza *ulularía*. Puedo postular que el primer evento es la causa del segundo.

A algunos filósofos esto les sugiere un criterio para diferenciar entre una constancia accidental y una ley. La primera implica la verdad de un contrafáctico, mientras que la segunda no. Un contrafáctico es un tipo especial de condicional, que dice cuál *habría* sido el caso en una situación contrafáctica. Estos condicionales son intere-

santes por muchas razones. Primero, no son "funcionales-de-verdad": no se pueden reducir a condicionales materiales, ni hacer caber fácilmente en nuestros sistemas estándar de lógica extensional. Además ilustran una de las áreas más interesantes y fértiles del pensamiento humano: nuestra capacidad de especular sobre situaciones posibles y de formarnos una idea sobre lo que éstas podrían implicar. Parece que esta capacidad se ejercita en nuestro pensamiento causal habitual. Cada vez que afirmamos la existencia de una conexión causal, nuestro pensamiento se proyecta más allá de lo presente, hacia lo posible.

Pero esto da más municiones contra los empiristas. El pensamiento sobre lo posible es exactamente del *mismo* tipo que el pensamiento sobre lo necesario. La causalidad se ha establecido firmemente como una noción *modal*. Y la mejor manera de entender las condiciones contrafácticas es a través de las conexiones necesarias. Sé que si algo es rojo, puedo decir que es coloreado, precisamente porque hay una conexión necesaria entre ser rojo y ser coloreado. ¿No estoy diciendo algo similar cuando digo que si enciendo el fuego, una lechuza va a ulular?

Entonces, cuando los filósofos modernos discuten los contrafácticos, frecuentemente tienen que recurrir a los conceptos implícitos en la comprensión de la necesidad. Por ejemplo, David Lewis, en su libro *Counterfactuals,* los analiza mediante el concepto de mundos posibles, tal como podría analizarse la necesidad. Se podría decir que está definiendo una idea de necesidad *física*. Pero, de todas maneras, es una idea de necesidad.

Alguien podría replicar que la afirmación de una conexión necesaria entre el encender el fuego y el ulular de la lechuza no tiene fundamento. Como no se ha identificado la ley que gobierna estos eventos, la lechuza no *tiene* que ulular, aun cuando su ulular *sea* causado por el fuego. Las leyes de la naturaleza sostienen constancias causales, pero no están en todas ellas. Tal vez sea una ley de la naturaleza que las lechuzas eviten el humo. Pero al afirmar esto, nos adentramos en la naturaleza de las cosas. Nos acercamos a las constantes absolutas y sin excepciones que son el ejemplo único de las leyes naturales.

Sin embargo, esta respuesta sólo acepta la idea en discusión, pues implica que todo el pensamiento causal está anclado en leyes sin excepciones. En última instancia, las afirmaciones causales verdaderas se transforman en verdaderas por las conexiones necesarias.

4. Causalidad y determinación

Pero Elizabeth Anscombe, en un famoso artículo ("Causality and Determination"), sostiene que aquí es donde se produce la equivocación. Someterse a las generalizaciones sin excepciones no es en absoluto parte del pensamiento causal. Tanto el kantiano como el humeano están equivocados. El primero afirma que las conexiones causales se establecen universalmente, y por lo tanto, en forma necesaria. El segundo trata de reemplazar el concepto de necesidad con una idea de "simple" universalidad, creyendo que puede captar lo distintivo de las conexiones causales (su fuerza, por así decirlo), mientras permanece en el ámbito de lo contingente y lo observable. Pero estamos buscando la causalidad en el lugar equivocado: es decir, en una idea de "determinación", según la cual el efecto *tiene* que seguir una vez producida la causa. Esto, de hecho, no es parte del concepto.

La Sra. Anscombe considera el siguiente ejemplo (derivado en forma indirecta de Schrödinger). Se coloca un trozo de materia radioactiva cerca de un contador Geiger que está conectado a una bomba. Las cosas se disponen en forma tal que, si una partícula alfa golpea el contador, estalla la bomba. Por lo tanto, se sabe que cuando estalla la bomba, la explosión fue causada por la proximidad con el material radioactivo. Pero no hay ninguna ley de la naturaleza que diga que en esas circunstancias la bomba tiene que estallar. La única ley relevante dice que hay un 50% de probabilidades de que se emita una partícula alfa en el lapso de una hora. Esto podría ser verdad aun cuando, después de una larga espera, no se emita ninguna partícula alfa. Por consiguiente, se trata de una conexión causal observable, a pesar del hecho de que la causa no determina el efecto.

Se puede ir más lejos. Sólo es posible entender e influir en el mundo a través del conocimiento de las conexiones causales. Pero poca gente conoce las leyes, si es que las hay, en que se basan estas conexiones. La mayor parte de nuestro conocimiento causal está contenido en afirmaciones singulares del tipo analizado en la sección 1. Cuando veo un cuchillo cortando el pan, soy testigo de una conexión causal. Lo mismo ocurre cuando veo un caballo que tropieza con una piedra, un árbol que se mece con el viento, una manzana que cae de una rama, un niño que grita de felicidad: todas estas cosas implican conexiones causales que capto y conozco sin necesidad de recurrir a la ciencia, sin conocer las leyes de la naturaleza que supuestamente las controlan. A pesar del rico conocimiento causal almacenado, es difícil suponer que el pensamiento causal pueda comprometerme con ideas que están fuera de mi mente en forma permanente.

Hay dos conocidas respuestas a esto. Una dice: cierto. La conexión causal es algo *sui generis* que se puede observar y discutir sin

referencias a lo no observado y a lo contrafactual. La otra dice: usted se está moviendo demasiado rápido. No infiero *q* de mi pensamiento que *p*; pero, sin embargo, *p* puede implicar *q*; y esta implicación puede ser decisiva para determinar lo que realmente quiero significar. (Tal vez debiera decir lo que quiero significar; ¿pero debo querer significar sólo lo que digo?). Después de todo, hasta los niños distinguen las cosas y sus propiedades. ¿Pero cuántos niños captan lo que implica esa distinción, o se dan cuenta del verdadero significado de lo que están diciendo?

5. Causalidad y probabilidad

Aquí tropezamos con una dificultad que abordaré en el próximo capítulo. Es difícil negar la fuerza del ejemplo del contador Geiger. Nos recuerda que en general las leyes científicas no establecen conexiones universales, sino sólo probabilidades: la probabilidad de *a* dado *b*. En el caso de la mecánica cuántica (que pretende ser la última verdad sobre el universo), es imposible eliminar estas probabilidades, pues se producen en el límite mismo de lo que se puede saber. En toda nuestra búsqueda de principios científicos, nos vemos felizmente obligados a aceptar leyes estadísticas. Hay una buena probabilidad de que una lechuza ulule si enciendo el fuego: y esto es todo lo que puedo deducir partiendo de la hipótesis de una conexión causal.

Ahora cabe preguntarse: ¿qué viene primero? ¿Los juicios de azar y probabilidad dependen de las afirmaciones causales? ¿O éstas dependen de los juicios de probabilidad? Algunos filósofos, notablemente Suppes y Mellor, creen que el concepto de probabilidad es fundamental, y que está contenido *dentro* de la idea de causa. Al ser testigos de las conexiones causales, ganamos una perspectiva interna de las evidencias. Experimentamos el proceso que provee la razón para algo, y que, dado ese algo, es lo probable. Esta poderosa sugerencia nos lleva a dos conclusiones: primero, los hechos, y no los eventos, son los términos de la relación causal; segundo, la relación que captamos en la jerga de la evidencia (la relación entre *p* y *q* cuando *p* es evidencia para *q*) no es una relación en la mente sino en la realidad. Como dijera Hegel, lo real es racional, y lo racional es real.

6. Causalidad y tiempo

Un último punto. ¿Por qué Hume insistió en que las causas deben preceder a sus efectos? ¿Cuál es la conexión entre este componente del análisis tradicional y el componente de la conexión constante? Sin duda, la conexión constante también existe entre el efecto y la causa.

¿Por qué el efecto *posterior* siempre se explica en términos del *anterior*? ¿Debe ser así? Sea cual sea el enfoque estándar que adoptemos, la tesis de prioridad temporal sigue aislada y sin explicación. Supongamos que alguien propusiera un análisis contrafactual de la causalidad. Decir que la luz se encendió porque oprimí el interruptor es decir que, en éstas o en circunstancias similares, si hubiera oprimido el interruptor, se *habría* encendido la luz. ¿Esto implica que el oprimir el interruptor *precedía* al encendido de la luz? No, porque también es cierto, dada la conexión causal, que, en éstas o en circunstancias similares, si se hubiera encendido la luz, yo tendría que haber oprimido el interruptor. (Para usar el dicho de David Lewis: cualquier mundo con estas circunstancias, y donde se enciende la luz, es un mundo donde yo oprimo el interruptor). Entonces, ¿por qué la explicación va del pasado al futuro, y no al revés? Éste es un gran enigma para el cual es difícil encontrar una respuesta satisfactoria. Algunos filósofos argumentan que la explicación es posible sólo porque el evento explicado es *producido* por el evento que lo explica. Y esta idea de "ser producido" sólo se aplica desde el pasado al futuro.

¿Pero es así? Por lo menos un filósofo, Michael Dummett, ha dudado que el enigma pueda resolverse tan fácilmente. En un artículo titulado "Bringing about the Past", ofrece un ejemplo para demostrar que la "causalidad retrospectiva" todavía puede ser una opción filosófica. Cierta tribu envía cada año a sus guerreros a una cacería de leones en una región lejana. Se ausentan por seis días: dos para viajar a ese lugar, dos para cazar y dos para regresar. Durante su ausencia, el jefe danza para que actúen valerosamente. Danza durante los seis días, porque en el pasado, si un jefe decidía danzar sólo cuatro días (tal vez suponiendo que los guerreros no necesitaban esta ayuda para el viaje de regreso), los resultados eran desastrosos.

Se podría responder a esto argumentando que el jefe debiera al menos *someter a prueba* su creencia de que la danza de los dos últimos días da valor a los guerreros durante los días anteriores. Tal vez debiera danzar después del retorno, cuando sea evidente que *no* han actuado valerosamente, y ver si la situación cambia. (¿Por qué creemos que no ocurrirá?). Pero, desde luego, el jefe puede encontrar otra explicación igualmente racional del hecho: por ejemplo, que, en este caso, es incapaz de danzar o que su danza no puede cambiar el comportamiento pasado de los guerreros. Dummett supone que, al imaginar las circunstancias en forma correcta, podemos llegar a la conclusión de que no tenemos más razones para rechazar la idea de una causalidad retrospectiva que para aceptarla. La causalidad retrospectiva se transforma en una opción viva que puede ser razonablemente incorporada a la planificación de la tribu.

Tanto el argumento como el ejemplo son, por muchas razones, muy discutibles. Si en este caso puede haber causalidad retrospectiva, ¿por qué no podría ocurrir en general? Y si puede ocurrir en general, ¿no nos veremos envueltos en creencias paradójicas? (¿Sería posible que yo trajera al presente algún evento del pasado que cambiara totalmente mi vida actual, al extremo de no tener interés en recordar el pasado?). Muchos filósofos argumentan que la causalidad hacia adelante está unida a nuestro concepto del tiempo, y que caeríamos en contradicciones si tomáramos en serio la causalidad retrospectiva.

Los temas que he tocado en las dos últimas secciones son intrincados y difíciles de entender. Para poder apreciarlos mejor, tenemos que dar un vistazo más general a la naturaleza del pensamiento científico, que es el tema del próximo capítulo.

CAPÍTULO 15

Ciencia

Los temas tratados en el capítulo anterior corresponden a la metafísica. Se preocupan de la naturaleza del mundo —en particular, si el mundo contiene necesidades reales. Pero las consideraciones que generan este acertijo metafísico llevan a otro problema epistemológico: el problema de la inducción. Cuando se hace una predicción y cuando se infiere una ley general a partir de sus instancias, se está haciendo una inferencia inductiva: una inferencia desde lo observado a lo no-observado. En matemáticas y lógica se razona deductivamente, porque si las premisas son verdaderas, las conclusiones no pueden ser falsas y las inferencias son válidas. Aunque la deducción tiene problemas propios, su objetivo es llevar de una verdad a otra. La inducción, sin embargo, produce conclusiones que no están avaladas por las premisas: aun cuando las premisas sean verdaderas, las conclusiones pueden ser falsas. En cuyo caso, ¿cómo se sabe que estas conclusiones *son* verdaderas? ¿En qué sentido se justifica una conclusión, cuando su falsedad es compatible con los argumentos que llevaron a ella?

El problema se agudiza por dos observaciones.

(1) La inferencia inductiva no va simplemente desde lo observado a lo no-observado; en general, debe postular una ley. Se observa que, año tras año, el sol sale cada día. Por lo tanto, se concluye que el sol sale todos los días. A partir de esta ley general se deduce que el sol va a salir mañana. Pero, debido a que la ley cubre un número indefinidamente grande de instancias, mi evidencia es más limitada que mi conclusión. ¿A qué tipo de validez podría aspirar tal razonamiento?

(2) De nuevo la ley de Hume. No hay conexiones necesarias a través del tiempo. Sea cual sea la verdad sobre el mundo hasta un tiempo determinado (*t*), esta verdad no puede impedir cualquier otro curso de eventos que aparezca después de *t*. La ley de Hume es capaz de generar desafíos escépticos cada vez más virulentos contra los argumentos que descansan en la inducción. Es quizás la fuerza negativa más poderosa en filosofía desde el demonio de Descartes.

La ley de Hume también tiene una versión espacial. Así como se puede imaginar el fin del mundo en cualquier punto del tiempo y aceptar que una descripción del mundo hasta ese momento es lógica-

mente independiente de su descripción después del fin, también es posible imaginar que todas las áreas del espacio están limitadas y que no existe nada más allá. Entonces, la descripción del mundo dentro de los límites es lógicamente independiente de la descripción del mundo fuera de ellos. (Pero la situación es más difícil. El límite no puede pasar por el medio de Moggins, ya que media gata implicaría la existencia de la otra mitad. Solicito dejar de lado la solución de esta dificultad).

1. Algunas "soluciones"

Se han intentado varias soluciones para este problema. He aquí algunas de ellas:

(1) *J.S. Mill*. En *System of Logic*, Libro III, cap. 21, Mill sugiere que el pensamiento científico presupone la Uniformidad de la Naturaleza. Se supone que el futuro será como el pasado, y que las regiones no visitadas son como las que hemos observado. Esta idea está tan profundamente entronizada en nuestro pensamiento que no admite dudas. (Tal vez si lo dudáramos, fallaría el propio lenguaje. En cuyo caso, dejaríamos de dudar). Por lo tanto, cada argumento inductivo es en realidad deductivo, en la siguiente forma:

Premisa mayor: La naturaleza es uniforme.

Premisa menor: Todas las instancias observadas de *F*s han sido *G*.

Conclusión: Por lo tanto, todos los *F*s son *G*.

Este argumento tiene dos puntos débiles: primero, ¿cómo se sabe que la premisa mayor es verdadera? ¿Porque se ha observado que hasta ahora la naturaleza es uniforme, y por lo tanto, se supone que siempre y en todas partes es uniforme? Entonces, desde luego, se supone precisamente lo que se debe probar, es decir, la validez de la inducción. Segundo, aun cuando se acepte la premisa mayor, el argumento sigue siendo deductivamente no válido, porque los *F*s que hemos observado pueden ser atípicos. O quizás *G* sea una característica muy superficial de las cosas que la poseen, de modo que los *F*s fácilmente podrían dejar de ser *G*. (Los gatos podrían dejar de tener cola; los académicos podrían dejar de ser de izquierda; el condimento podría dejar de tener un sabor delicioso). Entonces, ¿cuándo tenemos derecho a inferir "todos los *F*s son *G*" a partir de "los *F*s observados son *G*"? Éste *es* el problema de la inducción, y la invocación a la premisa mayor que hace Mill no ha ayudado a resolverlo.

Estos problemas no pasaron inadvertidos para Mill, quien dijo otras cosas importantes al respecto. (Volveré a ellas más adelante). En particular, negó que fuera viciosa la circularidad contenida en el argumento.

(2) *Probabilidad.* Quizás se debiera abandonar el paradigma del argumento deductivo y buscar principios de razonamiento que permitan que la premisa y la conclusión sean lógicamente independientes. De hecho, estos principios existen: los axiomas y reglas de la teoría de las probabilidades. Desde luego, estos axiomas y reglas son discutibles; pero, de todas maneras, no faltan intuiciones sobre el asunto. Frecuentemente calculamos la posibilidad de un evento en relación con la producción de otros. Y si esta forma de argumento se pudiera reducir a sus premisas fundamentales, se obtendría un estándar de validez inductiva. La validez inductiva es una cuestión de grados: un argumento va a ser válido *en la medida* que las premisas hagan probable la conclusión.

Hay probabilidades "subjetivas" y "objetivas". La gente *asigna* probabilidades a eventos y teorías, y éste es un hecho "subjetivo": un hecho sobre la propia gente. A partir de una tarea determinada se puede producir toda clase de conclusiones, sin que la tarea misma tenga más justificación. Sin embargo, también está la noción de probabilidad objetiva o posibilidad. La posibilidad de un evento es un hecho independiente de las predicciones. Para resolver el enigma de la inducción mediante el concepto de probabilidad, primero hay que justificar las creencias que existen sobre la posibilidad. ¿Pero cómo es posible? Una respuesta es que las probabilidades se descubren a través de "frecuencias a largo plazo". Si en un plazo largo, 9 de 10 *F*s son *G*, entonces la probabilidad de que una *F* sea *G* es 90%. Estas determinaciones permiten calcular en forma objetiva la probabilidad, en términos de lo cual se puede determinar el peso de la evidencia que se tiene para todas nuestras leyes. El problema es que aún no sabemos cómo justificar las creencias sobre "frecuencias a largo plazo". Necesariamente nuestras observaciones cubren sólo una muestra finita. Pero el "largo plazo" es infinito o, por lo menos, sin límites. La suposición de que la muestra es típica es precisamente lo que se necesita probar. La inferencia para concluir que una muestra es típica *es* sólo una inducción. El problema es cómo justificarla. (Lo dicho respecto a la probabilidad es sólo el más descarnado de los comienzos, pero volveré al tema en la sección 7).

(3) *Popper.* Por varias buenas y malas razones, es difícil no mencionar a Popper (que en los años 30 fue una especie de simpatizante de los positivistas). Él planteó la sorprendente sugerencia de que el concepto crucial del método científico no es la verificación sino la falsificación de teorías. Aunque es imposible verificar en forma concluyente las leyes científicas, *sí* es posible refutarlas con éxito. Basta una evidencia negativa [un contraejemplo] para derribar lo que no se logra probar a pesar de tener un gran número de evidencias positivas. La inferencia científica no es un asunto de inducción, sino de conjetura y

refutación. Las hipótesis científicas duran sólo el tiempo que toma refutarlas. El hecho de haber buscado en forma activa una manera de refutar una teoría, y de haber fracasado en el intento, es la mejor garantía de la verdad de una ley científica, y la única garantía realmente necesaria.

Lo que Popper sostiene es plausible, pero no resuelve el problema de la inducción. Es cierto que el método de conjetura y refutación ha servido en el pasado y llevado a formular hipótesis verdaderas. ¿Pero seguirá sirviendo en el futuro? Sólo si se puede suponer el principio de inducción. Además, no es satisfactorio aceptar las leyes científicas sólo provisoriamente mientras se busca su refutación. Las aceptamos como *verdaderas* en base a las evidencias. A pesar de todo, éstas siempre serán insuficientes para probarlas.

El análisis de Popper sobre el método científico ha sido extremadamente influyente, porque provee un criterio para distinguir la ciencia genuina de la pseudociencia. La ciencia genuina es una aventura de descubrimiento: una activa exploración del mundo. Sus hipótesis y teorías se enmarcan en términos que facilitan su propia refutación, al definir exactamente lo que sería un contraejemplo [evidencia negativa]. En cambio, la pseudociencia evita la refutación. Sus teorías se diseñan con la idea de ajustarlas cuando se enfrentan a evidencias; sus leyes son vagas e indeterminadas, y contienen cláusulas de escape que les permiten sobrevivir a la emergencia de una refutación temporal. Según Popper, las teorías de Freud y Marx son de este tipo. Si la obra de Thomas Kuhn (*La Estructura de las Revoluciones Científicas*) es importante, lo es en gran parte porque pone en duda esta simple dicotomía entre ciencia y pseudociencia. Kuhn sostiene que aun en la más rigurosa de las teorías, se retiene y protege un reverenciado "paradigma"; y un "cambio de paradigma" es un evento de proporciones sísmicas, con el cual se derrumba toda la estructura.

(4) *Strawson.* Strawson argumenta que el problema de la inducción se produce porque las inferencias inductivas no son deductivamente válidas. Sin embargo, aun cuando *fueran* deductivamente válidas, se limitarían a señalar las implicaciones de lo que ya sabemos, sin dar resultados nuevos o interesantes. Por lo tanto, no tiene mucho sentido quejarse de su falta de validez deductiva, cuando este hecho es una consecuencia necesaria de su papel en los descubrimientos científicos. Además, carecemos de otro principio de inferencia científica. Cualquier otro método que se proponga para avanzar desde lo observado a lo no-observado, debe descansar en la inducción o, de lo contrario, no ofrece base alguna para sus conclusiones. De hecho, es una verdad analítica que la inferencia hacia lo no-observado depende de la inducción. Una vez que se descubre esto, ciertamente se debe abandonar el intento de encontrar una justificación para la inducción en tér-

minos que no la presupongan. Los intentos de encontrar esta justificación no son más coherentes que los intentos de encontrar una justificación para la *deducción* en términos que no presupongan la validez del argumento deductivo.

El análisis de Strawson pertenece a una familia de respuestas similares; y es fácil simpatizar con él. *Realmente* pareciera que la búsqueda de una justificación no-inductiva de la inducción no lleva a ninguna parte, a menos que sea un *snark* o un *boojum*[1] (probablemente este último). Braithwaite (*La Explicación Científica*) va aún más allá, y argumenta (siguiendo a J.S. Mill) que el uso del principio de inducción para justificar la inducción no es un círculo vicioso. Implica lo que él llama una circularidad "efectiva". La inducción siempre ha funcionado en el pasado, por lo tanto, va a funcionar en el futuro. Sin embargo, para llegar a esta conclusión hay que negar la validez de la inducción como otra de las *premisas* del argumento. Yo *uso* la inducción como una regla de inferencia. Y la regla se autovalida, generando su propia confianza en forma de una conclusión. ¿Es o no circular este argumento? Y si lo es, ¿es un círculo vicioso?

(5) *Pragmatismo y epistemología naturalizada.* En contraste con los enfoques anteriores, que aceptan la afirmación clásica del problema y lo enfrentan directamente, ha surgido una tradición rival, tipificada por C.S. Peirce, John Dewey y W.V. Quine. Según esta tradición, el principio de inducción se debe estudiar en términos de su utilidad para la criatura que lo detenta. El principio le permitirá hacer predicciones correctas, y por ende, controlar su medio ambiente. Aun cuando el mundo cambie bruscamente, de modo que cada vez que *n* instancias de *F* hubieran resultado ser *G*, el *n* + 1 sería no-*G*, siempre se estaría mejor usando el principio de inducción, pues éste llevaría a hacer las predicciones más útiles a largo plazo, aun en estas extrañas circunstancias. (Después de un tiempo de haber observado *n Fs*, se produce el hábito de esperar un *F* diferente, algo que se confirmaría. Pero este hábito *es* sólo una inducción).

El creyente en una epistemología "naturalizada" cambiaría el enfoque del problema, de una perspectiva de primera persona a una de tercera. Según esta idea, las criaturas que dependen de la inducción tienen mejores posibilidades de sobrevivir que las que usan algún principio rival, *sean cuales sean* las formas que asuma el mundo. Este principio se favorecería por la evolución, eliminando a los competidores en la lucha por la supervivencia.

¿Es éste un intento de reivindicar la inducción? Sí y no. Depende de *cómo* se considere la utilidad del principio de inducción. La respuesta más simple es que es útil porque genera conclusiones *verdaderas*. ¿Pero cómo lo sabemos? Volvemos al problema. De hecho, si Durkheim tiene razón, las creencias falsas suelen ser más útiles que las

verdaderas. Por ejemplo, en asuntos de religión, la obsesiva y temeraria búsqueda de la verdad puede llevar a la destrucción de una sociedad. Una aceptación medida de la falsedad puede resultar en una decidida ventaja evolutiva. Incluso podría llegar a ser uno de los factores que nos permiten enfrentar la verdad. (Cabe señalar cuán predispuestos a la superstición son los racionalistas que se burlan de las viejas religiones, y cuán ineptos son para enfrentar la realidad en situaciones de crisis).

2. La paradoja de Hempel

La "solución" que ha ganado más adeptos es la que rechaza el problema. Dice: "La inducción es inducción, no deducción; además, no hay nada malo en esto, y constituye el único principio concebible para pasar de lo observado a lo no-observado". Pero tal vez *haya* un error en este concepto. Esta idea se desprende de una famosa paradoja cuyo autor es Carl Hempel (verificacionista austríaco): la "paradoja de la confirmación". Considérese la oración "Todos los cuervos son negros". Según el principio de inducción, esta ley general se confirma por sus instancias. ¿Pero cuáles son sus instancias? Desde luego, los cuervos negros. ¿Pero éstas son las *únicas* instancias de la ley? Tal vez no. La oración "Todos los cuervos son negros" es lógicamente equivalente a "Todas las cosas no-negras son no-cuervos". ¿Éstas también son instancias de la ley de que todos los cuervos son negros? Si fuera así, ¡cada vez que viera un chaleco rojo, confirmaría la creencia de que los cuervos son negros!

¿Por qué es esto una paradoja? No implica una contradicción, pero pone en duda las formas normales de formular el principio de inducción. Si las leyes se confirman por sus instancias, habría que saber cómo reconocer una instancia. Un chaleco rojo no es una instancia de la ley de que todos los cuervos son negros, porque ésta es una ley sobre *cuervos*, y evidentemente, sólo se puede confirmar observando *cuervos*. Pero, al mismo tiempo, no podemos evadir el hecho de que la oración "Todos los cuervos son negros" es lógicamente equivalente a "Todas las cosas no-negras son no-cuervos". Y si a partir de "p confirma q" y "q implica r", no se pudiera inferir que "p confirma r", el razonamiento inductivo se transformaría en un enredo indescifrable. Abandonar este principio significaría abandonar toda esperanza de una lógica inductiva. ¿O no?

3. El método científico

La paradoja de Hempel no ha sido dejada de lado; por el contrario, ha confrontado a los filósofos con el hecho de que la inducción no se

mantiene en forma aislada en la inferencia científica. Es la piedra fundamental de un arco metodológico. El método científico implica varias operaciones, además de la obtención de evidencias. La búsqueda de confirmación avanza mano a mano con la búsqueda de refutación. Y la búsqueda es parte de la construcción de teorías. Se buscan explicaciones de lo observable, no sólo generalizaciones al respecto. Esto significa que nuestras leyes son motivadas por la búsqueda de conexiones causales.

Por lo tanto, se establece la diferencia entre las constantes que *explican* sus instancias ("Todos los cuervos son negros") y las que, aun cuando son verdaderas, no explican nada ("Todo lo que tengo en mi bolsillo es un no-cuervo"). Los cuervos forman una clase significativa, con una naturaleza común. Las cosas en mi bolsillo no tienen estas características.

La filosofía del método científico se preocupa de preguntas tales como:

(1) ¿Qué son teorías y qué denotan sus términos?

(2) ¿Cómo se llega a las teorías y cómo se debería llegar a ellas?

(3) ¿Qué clases de objetos constituyen el tema primario de las leyes científicas?

(4) ¿Existen esencias reales, y si las hay, cómo las conocemos?

(5) ¿Cómo se relaciona el mundo descrito por la ciencia con el mundo de las apariencias?

(6) ¿Qué es probabilidad? ¿Hay probabilidades reales (objetivas)?

Analizaré brevemente algunos de estos problemas.

4. Teorías y términos teóricos

Supongamos que se trata de explicar un evento, por ejemplo, el resplandor de un relámpago. La pregunta es: ¿qué lo produjo? Una forma de responder es proporcionando una ley general: "El relámpago siempre se produce (o es muy posible que se produzca) cuando hay nubes de tormenta". La mayor parte de la gente no quedaría satisfecha con esta respuesta. Tiene la apariencia de una explicación sólo porque sugiere una conexión general entre eventos, pero no ofrece un análisis de la conexión. Es una ley general, pero aún no es una ley de la *naturaleza*. Supóngase que alguien continuara así: "Cuando hay nubes de tormenta, en ellas se acumula una carga eléctrica. Esta carga, debido al aire húmedo que hay entre la nube y el suelo, puede hacer tierra bruscamente. La descarga que resulta de este fenómeno es el relámpago". Esta respuesta es mucho más satisfactoria, porque desarrolla una cadena causal que resuelve la duda. Explica *por qué* mostrando el *cómo*.

El ejemplo es una instancia de construcción de teorías. De acuerdo con muchos filósofos (incluyendo Popper), las teorías son en realidad sistemas "hipotético-deductivos". Son sistemas de cuyos principios máximos (o axiomas) se desprenden cadenas de deducción, que al final llegan a descansar en forma de "afirmaciones de observaciones". Éstas se pueden confirmar o refutar a través de la experiencia. El paso hacia abajo, desde teoría a observación, es por deducción; el paso hacia arriba, desde observación a teoría, es por inducción y "abducción" —término acuñado por C.S. Peirce para denotar el proceso de elaborar una hipótesis. Estos dos procesos se restringen y modelan mutuamente. A través de esta dinámica de restricción mutua (que es "dialéctica", en algo así como el sentido de Hegel) se aprende a diferenciar el orden real y el orden aparente del universo.

¿Pero qué hay respecto a los términos de las teorías? ¿A qué se refieren? Esta pregunta inquieta a los empiristas, porque al hablar de campos, ondas y partículas subatómicas, no se están refiriendo a nada que sea directamente observable. Por supuesto que observamos los *efectos* de estas cosas, que es precisamente lo que *dice* la teoría. Pero no observamos las *cosas mismas*. A veces las entidades teóricas parecen ser inherentemente paradójicas, como las entidades que se estudian en mecánica cuántica, que son ondas y partículas a la vez, y sobre las cuales a veces no se pueden establecer verdades categóricas, sólo probabilidades.

La primera respuesta a estas preguntas es distinguir una teoría de sus modelos. Un modelo (como el famoso modelo del átomo de Niels Bohr, que lo representa como un sistema solar) ofrece una forma de visualizar entidades teóricas. Un modelo perfecto reproduce cada característica que la teoría atribuye a la entidad teórica. Pero también va a tener otras propiedades que la teoría no menciona (y que tal vez no pueda mencionar). (Así, el átomo de Bohr tiene una forma definida, cuando en realidad sólo existe una distribución probabilística de fuerzas y campos). Las entidades teóricas parecen paradójicas sólo porque las confundimos con los modelos que usamos para visualizarlas. No son paradójicas en sí mismas —simplemente inimaginables.

La segunda respuesta es definir lo que se quiere decir cuando se afirma que existen entidades teóricas. En forma aproximada, se han dado tres tipos de respuestas:

(1) Realista: se quiere decir que las entidades teóricas realmente existen, afuera, en el mundo, tal como existimos usted y yo. Las teorías nos dicen cómo es la realidad, ya que la describen tal como es. Éste es su verdadero objetivo. Cualquier otra suposición es incompatible con la creencia de que las teorías realmente *explican* las apariencias.

(2) Reduccionista: las entidades teóricas son en realidad "construcciones lógicas" que se obtienen a partir de las observaciones de las

cuales se infieren. Una teoría se obtiene con la totalidad de sus afirmaciones de observaciones.

El reduccionismo fue la postura favorita de los positivistas lógicos, y en particular de Carnap, cuyo obsesivo intento por reducir el mundo a las observaciones con las que se puede ganar conocimiento, fue responsable de gran parte de la filosofía de la ciencia. Asimismo, un resultado de la lógica formal, el llamado Teorema de Craig (su descubridor), dio nuevos bríos al reduccionismo. (Este teorema muestra cómo cualquier teoría puede ser reemplazada por otra que no tiene sus términos teóricos). Pero el atractivo del reduccionismo no duró mucho, ya que las afirmaciones de observaciones de una teoría son infinitas. Nunca se puede completar la reducción de una teoría a la observación. Además, nuestras observaciones están "cargadas de teoría". Prueban lo que prueban sólo porque los términos de la teoría, y las presuposiciones existenciales que de ella se derivan, forman parte del registro de nuestras observaciones.

(3) Instrumentalismo: las teorías deben entenderse como herramientas para moverse de una observación a otra. Su único valor es su poder predictivo, el cual adquieren en virtud de las relaciones lógicas que conducen desde la observación a la teoría y de vuelta. No es necesario suponer que los términos de la teoría se refieren a algo. Lo único que importa es que las predicciones resulten ser verdaderas.

El instrumentalismo, como el pragmatismo, con el cual está estrechamente relacionado, es atractivo mientras no se lo examine con mucho detalle. Su problema es que la inferencia desde la observación a la predicción sólo es posible si se acepta que las pretensiones existenciales de la teoría son *verdaderas*. De esta manera se vuelve al realismo. Más aún, las entidades postuladas por una teoría pueden observarse en etapas posteriores, como ocurrió con las lunas de Saturno o como puede ocurrir con un bacilo en el torrente circulatorio. Parece extraña la idea de que, después de estos hallazgos, haya que asignar a las teorías un status metafísico completamente diferente.

5. Esencias reales y tipos naturales

¿Cómo se deben construir las teorías? ¿Hay teorías para cualquier cosa (por ejemplo, las cosas en mi bolsillo)? ¿Por qué se acepta fácilmente la oración "Los cuervos son negros" como el primer paso para formular una teoría, pero no así la oración "Las cosas no-negras son no-cuervos", a pesar de ser equivalentes? Mill sugirió una respuesta. Sostuvo que el mundo contiene *tipos* o *clases*. Nosotros no creamos estos tipos: existen en el mundo. Sus miembros comparten una naturaleza común y permanecen unidos sin importar cómo los describamos.

Los cuervos constituyen un tema apropiado para la investigación científica, porque se los reconoce como miembros de una "clase natural" que los une. Esto mismo es cierto de muchas cosas fundamentales en el universo, por ejemplo, el oro o el agua. El tipo *agua* no es simplemente el fruto de una clasificación humana. Compárese el tipo que denota el término "ornamento". Considerar que algo es un ornamento es una elección humana. Se puede elegir cualquier cosa para que sea un ornamento, y las cosas elegidas no necesitan tener nada en común aparte del deseo de darles una etiqueta y usarlas en la forma que ésta sugiere.

La distinción entre tipos naturales y no-naturales se ha asociado (por ejemplo, por Kripke y Putnam) con otra: la distinción entre esencia real y nominal discutida escépticamente por Locke. Los tipos naturales tienen una esencia real, separada de la esencia "nominal" que es de donde escogemos sus instancias. Por ejemplo, escogemos los diamantes por su dureza y transparencia. Pero los diamantes no son esencialmente duros y transparentes. Su esencia real es *descubierta* por la investigación científica. La verdadera teoría de los diamantes nos dice lo que son esencialmente: es decir, carbón, lo mismo que el carbón de leña.

Éste es otro ejemplo de verdad necesaria *a posteriori*. Los diamantes son carbón en todos los mundos donde existan: son necesariamente carbón. Pero un diamante puede perder cualquiera de sus propiedades accidentales —su dureza, brillo y transparencia— sin dejar de ser lo que es.

La idea de un tipo natural ha despertado gran interés entre los filósofos modernos, por dos razones. En primer lugar, sugiere que la ciencia busca conexiones necesarias. La estructura misma del mundo implica la existencia de necesidades reales, y la tarea de la ciencia es descubrirlas. En segundo lugar, la idea de un tipo natural refuerza la autoridad de la ciencia, porque la desliga de nuestras observaciones y la une a un orden objetivo. La ciencia parece cada vez menos una descripción sistemática de las apariencias (que es como la veía Carnap) y se transforma cada vez más en una paciente exploración de la realidad, en un intento de "dividir la naturaleza en sus junturas", para así reemplazar nuestros conceptos interés-relativos con conceptos de tipo natural.

6. Abducción

El postulado de un tipo natural es parte del proceso de "abducción". Observando una multitud de cuervos no se llega a la conclusión de que los cuervos forman un tipo: se postula la existencia de un orden en la naturaleza que permite entender lo que se observa. La observa-

ción de ese objeto deja de ser la percepción de una cosa negra con plumas y se transforma en la percepción de un *cuervo*. Y lo que se observa, al estudiarlo, son las características de los cuervos.

El primer paso de la inferencia científica no es la "prueba" inductiva de una ley, sino la abducción de una teoría; y la abducción es imposible sin una clasificación que defina lo que observamos. Nuestra instintiva simpatía por la naturaleza nos lleva a formular agudas y reveladoras conjeturas respecto al verdadero orden de las cosas: las especies y sustancias que componen el mundo. Por supuesto, se cometen errores: durante largo tiempo se clasificó a las ballenas como peces, al fuego como una sustancia, y al vidrio como un sólido cristalino. Pero, a partir de los primeros intentos, se avanza con paso firme hacia un cuadro más verdadero y así se modifican nuestras clasificaciones. Este proceso sólo puede comenzar debido a que la mayoría de las primeras presunciones son correctas.

Si ahora combinamos lo que se dijo sobre construcción de teorías con estos breves comentarios acerca de la abducción, llegamos a la idea de que la ciencia es "la inferencia de la mejor explicación". Esta inferencia comienza con la propia clasificación en que se fundamenta el razonamiento inductivo. La tarea de la ciencia es descubrir un orden en el mundo, lo que nos permitirá comprender *por qué* el mundo aparece como lo hace. Hay muchas, infinitamente muchas, teorías que explican cualquier observación en particular. Cuando se busca la *mejor* teoría, se está buscando la teoría que explica lo más posible usando el menor número de suposiciones.

¿Pero la mejor teoría también es *verdadera*? La respuesta es simple: *puede* ser falsa; pero las consideraciones que llevan a adoptarla son las mismas que diferencian las teorías verdaderas de las falsas. El poder explicativo y la economía ontológica constituyen criterios de verdad. Sin embargo, si esto es así, está señalando una profunda característica de la realidad, vale decir, que la realidad es *ordenada*, de modo que resulta máximamente inteligible para nosotros. Nada de lo que ocurre deja de tener una explicación suficiente, y la explicación de una cosa entrega la explicación de otras. El mundo obedece a lo que Leibniz llamó el "Principio de la Razón Suficiente". ¿Por qué?

Existen dos respuestas famosas, aunque no son las únicas. La primera, y la más simple, dice que Dios lo ordenó así. Él no podía querer que sus criaturas vivieran en un mundo que eludía su inteligencia. Por eso creó un mundo ordenado que revela sus secretos, paso a paso, al intelecto despierto. La segunda respuesta evoca nuevamente lo que Stephen Hawking (*Historia del Tiempo*) ha llamado el "principio antrópico débil": la observación sólo es posible en un mundo que sostiene vidas como las nuestras. Para que esto ocurra, el mundo tiene que exhibir un complejo y sistemático orden causal. Por lo tanto, una ley

de la naturaleza es que la naturaleza será observable sólo cuando también sea explicable. (Kant hubiera dicho algo similar, aunque para él esto habría sido una ley de la *metafísica*, más que una ley de la física).

Probabilidad y evidencia

La paradoja de Hempel fue considerada por su autor como una demostración de la falta de claridad existente respecto al concepto de evidencia o confirmación. Esta falta de claridad se suma a la noción de probabilidad, que parece desempeñar un papel importante en la inferencia científica, pero que constituye un problema filosófico tan fértil como cualquiera de los otros conceptos que emplea la ciencia. Aunque ésta es un área técnica e intrincada, es importante ver algunos de los temas principales. Esta sección no será un desnudo comienzo (eso ya se vio), sino un exhibicionismo indecente.

Si *p* implica *q*, se dice que *p* es una condición suficiente para la verdad de *q*, mientras que *q* es una condición necesaria para la verdad de *p*. Si *p* y *q* se implican mutuamente (son mutuamente deducibles), entonces *p* es necesario y suficiente para *q*, y viceversa. Cuando la filosofía analítica estaba en su edad media, se pensaba que la tarea más importante de la filosofía era la búsqueda de condiciones necesarias y suficientes —de aquí la triunfante aparición del "si y sólo si" (o del aún más bárbaro "sólo en el caso de") en tantas de esas monótonas y pesadas páginas. Wittgenstein cambió todo eso, primero con su idea del "parecido de familia", y después con la diferenciación entre síntomas y criterios. Wittgenstein argumenta que si alguien preguntara por una definición de "juego", no se le podría responder entregándole un conjunto de condiciones necesarias y suficientes. En cambio, se puede describir una familia de características, algunos grupos de las cuales podrían ser condiciones suficientes, pero no hay ninguna que sea necesaria para la actividad que se considera que constituye un juego. ("Considera que" revela el nominalismo subyacente). El parecido entre diferentes juegos es como el que hay entre los miembros de una familia; y el concepto de un juego es un concepto de "parecidos-de-familia".

Durante un tiempo, esta idea ejerció una considerable influencia, y por lo menos un filósofo (Renford Bambrough) la usó para proponer lo que él consideró una solución al problema de los universales (aunque no es tal cosa). Sin embargo, la segunda contribución de Wittgenstein es más importante: la diferenciación entre síntomas y criterios. Si miro por la ventana, veo pozas de agua en el suelo y nubes negras sobre la granja. Éstos son síntomas de lluvia, pero no condiciones necesarias o suficientes para su presencia. Un síntoma no es una evidencia concluyente, y su autoridad depende de una conexión contin-

gente (generalmente causal). Si asomo la mano por la ventana, mi mano se moja con gotas de agua. Esto es más evidencia de lluvia, pero no un *síntoma*. La lluvia *consiste en* eso; el agua que cae es un *criterio* de lluvia. Aun así, no es una condición suficiente, ni siquiera una condición necesaria. El agua puede haber sido arrojada desde un avión; podría estar lloviendo, pero el viento no deja que las gotas lleguen al suelo. Sin embargo, el agua que cae no está conectada sólo en forma *contingente* con la lluvia: es *necesariamente* una evidencia de lluvia.

¿Qué clase de necesidad es ésta? Los discípulos inmediatos de Wittgenstein pensaron que era una necesidad *de dicto* (porque no reconocían las necesidades *de re*). Argumentaban que el agua que cae es "parte del concepto de lluvia" y una evidencia de su presencia. Cabe señalar que el único ejemplo claro que da Wittgenstein (en el *Blue Book*) es de tipo natural: los síntomas y criterios de una enfermedad. Entonces, quizás se está refiriendo a una necesidad *de re*; en cuyo caso, se debiera argumentar que el agua que cae es una evidencia de lluvia *en la naturaleza de las cosas*. En cualquier caso, pareciera que existen dos ideas respecto a la evidencia —contingente y necesaria—, ninguna de las cuales se entiende en términos de la antigua idea de condiciones necesarias y suficientes.

Este tema está lleno de controversias. Pero vale la pena mencionarlo por dos razones. Primero, desconecta las condiciones-de-verdad de la evidencia, para luego reconectarlas en una nueva forma. Se podría estar de acuerdo con Frege en que el significado de una oración está dado por las condiciones de su verdad, pero también habría que negar que se hayan captado las *evidencias* que existen para cada una de las oraciones entendidas. Por ejemplo, yo entiendo la oración "Mi Redentor vive": es verdadera si y sólo si existe una persona sobrehumana, que me ama completamente, que tiene el poder de purgar mis culpas y que espera hacerlo con mi ayuda. Pero no sé qué evidencia me podría llevar a creer algo así. En contraste, para ciertos conceptos, la evidencia se encuentra en la naturaleza de la cosa que ellos denotan. No se podrían captar las condiciones-de-verdad de "Las manzanas son alimenticias" sin entender al mismo tiempo la evidencia que debería establecer si la oración es verdadera. Esto hace surgir de nuevo el asunto del significado: ¿se entiende *realmente* una oración si lo único que hemos captado son sus condiciones-de-verdad, concebidas en forma abstracta, y no los criterios que nos dicen cuándo usarla? Aquí hay un importante argumento al cual volveré en el Capítulo 19.

La segunda razón para interesarse en el tema del criterio es que éste muestra cuán central es la probabilidad en la formación de creencias. La evidencia para *p* consiste en lo que haga más probable o posible a *p*. Si las relaciones de evidencia pueden ser *necesarias*, entonces

las probabilidades descansan profundamente en la naturaleza de las cosas. ¿Pero qué *son* exactamente?

Existen tres tipos de situaciones en que se habla de probabilidades, y hay una gran discusión sobre si se quiere decir lo mismo en cada caso:

(1) La probabilidad de arrojar dos seis con un par de dados "verdaderos". Aquí tenemos un conjunto de resultados alternativos claramente definido y una definición de "verdadero" que es enteramente un asunto *matemático*: se trata de determinar cuán probable es la posibilidad de arrojar dos seis. En casos como éste, se hace un "cálculo de probabilidades" cuyos teoremas son *a priori*. Si un par de dados parecen desafiar las expectativas matemáticas, ello sólo prueba que esos dados no son "verdaderos" sino fraudulentos.

(2) La probabilidad de que en Londres llueva el primer día de septiembre. Aquí uno se enfrenta con frecuencias que, según creemos, representan tendencias reales. Luego, si en Londres, en los últimos 50 años, ha llovido 45 veces el primero de septiembre, podríamos concluir que existen 9 probabilidades de 10 que esto se repita. Al razonar así, obviamente estamos diferenciando posibilidades reales de simples coincidencias: este razonamiento sólo tiene sentido si se supone que la realidad coincide con los datos que proporcionan las cifras. En otras palabras, se está suponiendo que la muestra es una buena representación de la "frecuencia a largo plazo" y que ésta no es resultado de *un accidente*. En el caso del clima, la base para establecer suposiciones es bastante frágil. La pregunta básica es: ¿pueden *no* ser frágiles las bases de la suposición? ¿Cómo pueden inferirse frecuencias a largo plazo a partir de frecuencias a corto plazo?

También existe el problema de que las frecuencias son relativas a las clasificaciones. Supóngase que pregunto: ¿cuál es la posibilidad de que Smith, un académico, vote por los Conservadores? Las estadísticas dicen que, en las últimas dos elecciones, sólo el 16% de los académicos votó por los Conservadores. De manera que la respuesta es 16%. Pero Smith *también* es lector del *Daily Telegraph*[2] y entiende mucho sobre lebreles de caza. Las estadísticas dicen que el 90% de la gente con esas aficiones vota por los Conservadores. Si se clasifica a Smith de esta otra manera, la respuesta sería 90%. ¿Cuál de las respuestas es la correcta?

(3) La probabilidad de que la teoría del Big Bang sobre el universo sea verdad. Aquí no nos enfrentamos con frecuencias o muestras, sino con el *peso de la evidencia* en favor de una hipótesis en particular. Hablando filosóficamente, éste es el caso más interesante, ya que es imposible situarse fuera del problema del significado de "probabilidad". En realidad, en este caso, no es posible apoyarse en una "frecuencia a largo plazo"; ni se pueden derivar juicios de cálculos de pro-

babilidades *a priori*. La probabilidad aparece aquí como un hecho *básico*. Por eso hay quienes argumentan que, en estos casos, los juicios de probabilidad son solamente "subjetivos". Otros, más plausiblemente, dicen que en este caso, como en todas las otras situaciones, los juicios de probabilidad son mediciones del "grado de creencia racional": tal como fue propuesto por Keynes, Jevons y Jeffreys, los tres pensadores (todos interesados en economía) que pusieron en la agenda de los filósofos modernos el concepto de probabilidad.

Según esta tesis, hay una sola idea de probabilidad en los tres casos: lo que los distingue es el tipo de evidencia en que se basan los juicios de probabilidad. De hecho, Keynes y Jeffreys fueron más allá, argumentando que la probabilidad es esencialmente una *relación*: una proposición es más o menos probable *en relación* a otra. No tiene sentido asignar probabilidades en forma absoluta, como muestra el ejemplo del académico conservador. Mal que mal, *o vota* o *no vota* por los Conservadores. Pero la probabilidad de que vote por los Conservadores, en relación a ésta u otra forma de evidencia, es una idea perfectamente coherente. Pero para que esto sea así, es necesario entender que lo que se está midiendo no es una característica del mundo físico, sino la fuerza [el grado] de la evidencia para creer más en una probabilidad que en otra. Es posible que en el mundo físico *exista* una característica que corresponda a esto, tal como lo es la frecuencia a largo plazo. Pero, en el mejor de los casos, sólo sería parte de la *evidencia* requerida para formular un juicio de probabilidad, y no lo que el juicio significa.

Esta postura, aunque controvertida, es atractiva. Entre los que la discuten está J.R. Lucas, quien es partidario de una concepción absoluta de la probabilidad. Según este autor, la verdadera probabilidad de una proposición corresponde al resultado que emerge como el más aceptable a medida que se analizan más evidencias. En el ejemplo anterior, la probabilidad de que Smith vote por los Conservadores no es 16%, porque la evidencia en que se basa esa predicción es demasiado escuálida. Tampoco es verdad que exista un 90% de probabilidad, porque en Smith hay más (por lo menos, un poco más) que su lectura del *Daily Telegraph* y su afición por los canes zorreros. Habría que juntar *todos* los hechos relevantes acerca de Smith (su juventud en la pobreza, su odio por los jerarcas del partido Tory, su resentimiento hacia los gremios, su predilección por las cebollas escabechadas): sólo así se podría determinar cuál es la verdadera probabilidad de que vote por los Conservadores.

Si esto suena necio, es porque no incluye una importante diferencia que varios autores (notablemente David Lewis) han resaltado recientemente: la diferencia entre probabilidades epistémicas y objetivas. Algunos de estos autores (por ejemplo, Dorothy Edgington) se

sienten atraídos por el paralelo entre probabilidad y posibilidad, postulando que "probablemente" y "posiblemente" debieran ser tratados como si fueran operadores modales. (Si eso es lo que se quiere, habría que comenzar por definir las probabilidades objetivas: "Probablemente *p* es verdadero en el mundo real si y sólo si *p* es verdadero en la mayoría de los mundos físicamente similares". Pero se producen problemas al tratar de cuantificar las probabilidades definidas de ese modo). Existen varias nociones de posibilidad; en particular, diferenciamos entre lo epistémicamente posible[3] y lo física o metafísicamente posible. Una proposición *p* es epistémicamente posible si su verdad no es rechazada por el cuerpo de conocimientos previos que se han acumulado, aunque, a pesar de no ser rechazada, aún podría ser metafísicamente imposible (es decir, podría no existir la posibilidad de un mundo donde pudiese ser verdad). También podría ser *físicamente* imposible: podría ser falso en todos los mundos que dependen de las leyes de la física.

Tal vez la probabilidad debiera ser tratada de la misma manera, diferenciando lo epistémicamente probable (vale decir, lo que es probable en relación al cuerpo de evidencias acumuladas previamente) de lo física o metafísicamente probable. Entonces, por lo menos hay dos tipos de probabilidades: la probabilidad relativa a la evidencia (el tipo epistémico) y la probabilidad objetiva, que puede ser física o metafísica. Para muchas personas, la idea de probabilidades objetivas parece un rompecabezas. ¿Qué significa hablar de las posibilidades objetivas de *p*? Evidentemente, *p* es verdadero o falso. Los que defienden la probabilidad objetiva tienden a argumentar que las probabilidades pueden cambiar con el tiempo. En 1990, era objetivamente probable que el Partido Laborista ganara las próximas elecciones generales, pero esto dejó de ser probable después que se eligió a John Major como líder del Partido Conservador; y en 1992, la probabilidad de un triunfo del Partido Laborista era cero: la falsedad de la proposición yace ahora y para siempre en la naturaleza de las cosas.

Aunque se apoyen o no las probabilidades objetivas, surge la pregunta de cómo se calculan las probabilidades. En el primer caso —el dado o la moneda "verdaderos"—, tenemos un estándar simple y *a priori*: el número de resultados alternativos. La probabilidad de arrojar un seis con un dado es 1/6; la probabilidad de que una moneda "verdadera" salga cara es 1/2; etc. En el segundo tipo de ejemplo también hay una medida intuitiva. Aquí la probabilidad = frecuencia a largo plazo. Lo que se postula es que mientras más larga sea la observación, más representativa será la muestra.

En el tercer caso, el cálculo de probabilidad es más problemático. Evidentemente, se pueden comparar probabilidades epistémicas, diciendo que es más probable que los Conservadores derroten a los

Laboristas en las próximas elecciones. ¿Pero se pueden asignar valores matemáticos precisos a las respectivas probabilidades? Ciertamente, se puede asignar un valor al grado de *confianza* que tiene una persona en particular respecto a la verdad de p, dado q. Pero esto puede ser sólo una suposición basada en probabilidades de apuesta: lo que se está dispuesto a arriesgar en base a la suposición de que p es verdadero. Pero ésta es una medida de confianza subjetiva, y no un cálculo de probabilidad. Simplemente la probabilidad, ya sea epistémica o física, no es lo que una persona cree que es. En realidad, es *objetivamente* más racional creer que van a ganar los Conservadores. ¿Pero por cuánto van a ganar?

Se pueden hacer algunas cosas para tratar de responder esta pregunta, apoyados en la fuerza de ciertas ideas intuitivas que encuentran su expresión matemática en los axiomas de la "teoría de las probabilidades". Supongamos que se ordenan las probabilidades en una escala continua de 0 a 1. Entonces, la probabilidad de una verdad segura (es decir, necesaria) será 1; la probabilidad de una proposición imposible, 0; todos los otros tipos de proposiciones van a situarse entre estos dos extremos.

Desde luego, sólo una de las dos probabilidades (p o no-p) es verdadera. Por lo tanto, es intuitivamente obvio que la probabilidad de p es 1 menos la probabilidad de no-p. Además, es intuitivamente obvio que las probabilidades pueden sumarse. Si p y q son lógicamente independientes, entonces la probabilidad de p o q es la suma aritmética de la probabilidad de p y la probabilidad de q, menos la probabilidad de que los dos sean verdaderos. La probabilidad de que *ambos* sean verdaderos (la probabilidad de p & q) se expresará como un producto más que una suma de las probabilidades individuales —específicamente, la probabilidad de p multiplicada por la probabilidad de q dado p. Esto siempre será menos o igual que la probabilidad de que cualquiera de ellos sea verdadero en forma separada. He aquí tres claros axiomas de la teoría de las probabilidades:

(1) $P(p) = 1 - P(\sim p)$.
(2) $P(p \vee q) = P(p) + P(q) - P(p \,\&\, q)$.
(3) $P(p \,\&\, q) = P(p) \times P(q \text{ dado } p)$.

Estos axiomas no son independientes: el primero es simplemente un caso especial del segundo. Cualquier asignación de probabilidades tiene que satisfacer las restricciones que se aplican a estos axiomas. Los axiomas proveen una prueba crucial para determinar la *consistencia* de lo que una persona cree respecto a las probabilidades.

Esto parece bastante claro, hasta que se recuerda que las probabilidades epistémicas son relativas a las evidencias. Cuando se consi-

diera eso, se observa que en realidad no hay tal cosa como la probabilidad de p, sino sólo la probabilidad de p dado e, es decir, la evidencia. Aun así, es posible diseñar un conjunto de axiomas intuitivos en la misma forma *a priori* que los tres que ya di.

Uno de los problemas con que se enfrenta la teoría de probabilidad epistémica es cómo *cambian* los juicios de probabilidad con los cambios en las evidencias. Supongamos que tengo una bolsa con 100 bolas de billar, de las cuales 70 son negras y 30 blancas. Si saco una bola de la bolsa, ¿cuál es la probabilidad de que sea negra? La tendencia natural es responder: 0,7 (suponiendo que no hay ningún otro factor que considerar). Pero si las primeras 10 bolas que se sacan son negras, ¿cuál es la probabilidad de que la próxima sea negra? Si no se tuviera ninguna otra información, se diría que la probabilidad es bastante baja: debiera salir una bola blanca. Pero, como se tiene más información, la mayor parte de la gente no llegaría a esa conclusión. Lo que habría que concluir es que es muy probable que las bolas no estén distribuidas al azar dentro de la bolsa y que todas las bolas negras están más arriba. Si esto es así, no es *menos* probable que la próxima bola sea negra, al contrario, es *más* probable.

El ejemplo demuestra la naturaleza dinámica de los juicios de probabilidad, que se alimentan de sí mismos en forma interminable a medida que cambian las evidencias. Por lo tanto, una de las dificultades al calcular las probabilidades relativas es tener que mostrar cómo los juicios de probabilidad responden a los cambios en la evidencia. Hay dos teoremas que captan esta idea. Ambos se deben a Bayes, de donde tomaron su nombre. El primero define el cambio en la probabilidad de una hipótesis h, dada la nueva evidencia e, como se ve en la siguiente fórmula:

$$\frac{P(h/e)}{P(h)} = \frac{P(e/h)}{P(e)}$$

donde $P(h/e)$ significa la probabilidad de h dada la evidencia e. El segundo compara los cambios en las probabilidades de dos hipótesis *rivales*, h y g, frente a una nueva evidencia e, en los siguientes términos:

$$\frac{P(h/e)}{P(g/e)} = \frac{P(h)}{P(g)} \times \frac{P(e/h)}{P(e/g)}$$

En otras palabras, la relación de las probabilidades de las dos hipótesis, dada la nueva evidencia, es igual que la relación original de sus

probabilidades, multiplicado por la relación de la probabilidad de la evidencia dada la primera hipótesis y la probabilidad de la evidencia dada la segunda. Si la nueva evidencia es más probable cuando se postula *h* que cuando se postula *g*, entonces aumenta la probabilidad relativa de *h*.

Los teoremas de Bayes son puramente matemáticos, como lo es el teorema de Bernouilli (que se ha llamado la Ley de los Números Grandes): mientras más largo es el tiempo de análisis, mayor es su probabilidad de ser representativo. Como resultados matemáticos, estos teoremas son indiscutibles. Sin embargo, el uso que se les da es polémico, especialmente cuando se aplican a los casos más difíciles (los de la tercera categoría de mi clasificación), donde la probabilidad no se basa ni en la frecuencia a largo plazo, ni en el cálculo del azar.

Cuando los verificacionistas prestaron atención al problema de la probabilidad, concentraron su interés exclusivamente en la forma de probabilidad epistémica. Creyeron que la relación entre evidencia e hipótesis prometía una solución "verificacionista" al enigma de la inducción. (Ver, por ejemplo, Rudolf Carnap, *The Logical Foundations of Probability*). La esperanza era definir una relación de "probabilización" que se debería sostener entre las proposiciones en forma análoga a la de otras relaciones lógicas, tales como las de vinculación y consistencia, y que fuera graduable. Sin embargo, nadie parece haber producido un método plausible para determinar la forma de graduarlas: para demostrar exactamente hasta qué punto una determinada forma de evidencia "probabiliza" una determinada hipótesis. Por lo tanto, el proyecto verificacionista ha sido abandonado.

Esto no significa que el concepto epistémico de probabilidad sea refractario al análisis racional. La gente tiene grados de confianza en las proposiciones y, como muestra la práctica de las apuestas, muchos están preparados para asignar valores precisos a ciertas hipótesis basándose en la evidencia disponible. No obstante, hay restricciones racionales bien definidas para esta práctica. La asignación de probabilidades debe obedecer los axiomas de la teoría de las probabilidades, que proporciona una forma de determinar su consistencia simultánea. También debe cambiar en respuesta a los cambios de las evidencias, y estos cambios deben llevarse a cabo en formas uniformes. Por ejemplo, si se asigna cierta probabilidad condicional a *p* dado *q*, y luego se confirma en forma cierta la de *q*, el nuevo valor para la probabilidad de *p* debe ser igual al valor inicial de la probabilidad de *p* dado *q*. El motivo principal de la teoría de las probabilidades en la tradición bayesiana, ha sido lograr que gente racional cambie su opinión en respuesta a nuevas informaciones, y que la cambie en ciertas direcciones bien determinadas.

Sin embargo, queda abierta la pregunta sobre si las limitaciones racionales son lo suficientemente fuertes como para hacer que la gente racional llegue a acuerdos cuando se enfrenta a la misma evidencia. Es posible que la gente racional, enfrentada a evidencias nuevas, deba ajustar sus creencias en formas similares, ¿pero qué les impide comenzar con una creencia en lugar de otra? Algunas personas parecen considerar la teoría del "Big Bang" como inherentemente improbable, y por lo tanto, requieren muchas más evidencias antes de asignarle la misma probabilidad que le asignan aquellos para quienes esta teoría tiene un atractivo intuitivo. ¿Pero quién puede decidir cuál de los dos es más racional?

8. Probabilidad y realismo científico

La física moderna parece estar cerca de adoptar una noción de azar objetivo: de probabilidades *de re*. Estas probabilidades parecen descansar en la naturaleza de las cosas, y no varían con la evidencia. Esto es lo que implica la mecánica cuántica en la interpretación más aceptada.

La filosofía moderna se las arregló para ignorar la mecánica cuántica durante los años de su descubrimiento. Los filósofos argumentaron que las paradojas que se producían en la física cuántica correspondían exactamente a lo que se debía esperar en una búsqueda tan profunda en la naturaleza. Es decir, a ese nivel, los conceptos cotidianos dejan de describir lo que se encuentra. Esto no se debe a una falla en los conceptos, que están perfectamente bien adaptados para el uso que se les da normalmente. La falla tampoco se apoya en la realidad, que debe parecer extraña al ser observada en estas escalas tan minúsculas. La falla está simplemente en nuestro deseo de describir el mundo microfísico usando imágenes e ideas que pertenecen al mundo de los "objetos secos medianos", donde pasamos nuestros días.

Mediante un ejemplo famoso, Schrödinger demostró que la naturaleza paradójica de los fenómenos cuánticos no está confinada al mundo microfísico, sino que afecta a todo el ámbito de la naturaleza. Supongamos que se coloca un gato en una caja, junto con una pequeña cantidad de una sustancia radioactiva. La ley cuántica indica que hay un 50% de probabilidades que la sustancia emita una partícula alfa durante la hora que sigue. Las cosas se disponen de tal forma que si se emite una partícula, ésta va a estimular un contador Geiger que controla un martillo que quiebra un frasco que contiene cianuro, el cual mata al gato. En una interpretación (la favorecida por Niels Bohr, y por lo tanto conocida como la "Interpretación de Copenhague"), en ausencia de observación, no hay respuesta para saber si la partícula alfa fue emitida durante la hora de observación. El evento, se podría

decir, está extendido sobre el tiempo, y se transforma en un "acontecimiento" sólo mediante el acto de medición. La única pregunta que cabe es si el sistema total (la sustancia que emite partículas alfa junto al aparato para observarlo) registra la emisión de una partícula en un momento dado. Cuando no hay observación, lo único que se puede decir es que en el sistema existe una "superposición" de dos estados: uno con un átomo que decayó, y otro sin que eso haya ocurrido. Pero también quiere decir que hay uno con un gato muerto y otro con un gato vivo. ¿Habrá que decir que el gato está en estado de animación suspendida, hasta que alguien haga el favor de observarlo? Evidentemente, ésta es una sugerencia intolerable; o por lo menos, como dijera Richard Healey, "una curiosa variación de la máxima que la curiosidad mató al gato" (*The Philosophy of Quantum Mechanics*, 1989).

Los idealistas a veces se dejan llevar por estos experimentos mentales, imaginando que la mecánica cuántica muestra que la realidad física depende, en alguna forma, de la mente que la observa. Pero ésta es una conclusión injustificada. El factor crucial no es la mente sino la medición: el proceso físico mediante el cual los eventos se registran como información. Como todos los procesos afectan las cosas que los afectan a ellos, se puede deducir fácilmente que algunas mediciones serán en principio imposibles. En algunos casos, el proceso de reunir información destruye las condiciones en que se realizan las mediciones. De allí el "Principio de Incertidumbre" de Heisenberg, que sostiene que es imposible determinar la velocidad de una partícula al mismo tiempo que se mide su momento: cualquier medición que fije una variable destruirá las condiciones que permiten fijar la otra. ¿Qué significa "imposible" en este contexto? La respuesta obvia es: "*físicamente* imposible". Sin embargo, a este nivel de teorización, la imposibilidad física es poco diferente de la imposibilidad metafísica. El Principio de Incertidumbre nos dice cómo es el mundo en su naturaleza más fundamental. La pregunta es si las "brechas" en nuestro conocimiento son también brechas en el mundo físico. El "realista" responde "no" a esta pregunta.

El realismo toma fuerza de otro famoso experimento mental, el de Einstein, Podolsky y Rosen, diseñado para restaurar nuestra fe en la realidad independiente del mundo físico. Supongamos que se parte una partícula en dos, produciendo una pareja, A y B, y supongamos que existe una ley de la naturaleza que hace que las propiedades de A se correlacionen en forma sistemática con las de B. Por ejemplo, si A tiene una "rotación" (*spin*) positiva (momento intrínseco angular) en torno a algún eje, B tendría una rotación negativa en torno al mismo eje, etc. El Principio de Incertidumbre dice que sólo puede medirse la rotación de una partícula en torno a un eje si no se determina la rotación en torno a otros ejes. Pero supongamos que se mide la rotación

de A en torno a un eje y la de B en torno a otro, es evidente que también podríamos deducir la rotación de A en torno al segundo eje. Esto permite dar un sentido empírico a algo que Einstein creía: que las propiedades de todas las entidades están determinadas, sin importar si podemos medirlas o no directamente. Cada partícula *tiene* una rotación en torno a cada eje. Pero, aunque se estudie una partícula aislada, sólo es posible medir la rotación en torno a uno de esos ejes, la rotación en torno a los otros ejes persiste como una "variable oculta".

Cuando estudiamos los movimientos brownianos de partículas suspendidas en agua, se observa que éstas se mueven en todas las direcciones posibles en forma caótica. No obstante, sin necesidad de indagar sobre sus causas más profundas, se pueden formular las leyes que gobiernan este movimiento: por ejemplo, se pueden determinar leyes que nos informan sobre la distancia promedio que alcanzan las partículas de determinado tamaño y masa a una temperatura y viscosidad dadas. Estas leyes van a ser estadísticas, tal como las leyes de la sociología. Sin embargo, en cuanto se encuentra la "variable oculta" (en este caso, el movimiento molecular que es responsable del comportamiento de las partículas), se puede eliminar el elemento estadístico. Una teoría de este movimiento permitiría el acceso a algo que es más fino que una ley estadística: entregaría una explicación válida de por qué cada partícula individual se mueve en la forma que lo hace. Asimismo, Einstein pensó que las leyes estadísticas de la mecánica cuántica tampoco son definitivas y que a la larga van a ser reemplazadas cuando se descubran las variables ocultas que explican las regularidades estadísticas. No hay probabilidades *in rem*, porque "Dios no juega a los dados". El experimento mental de Einstein fue diseñado para mostrar cómo se podría hacer ese descubrimiento.

En 1964, el físico J.S. Bell publicó un artículo que transformó por completo este debate. Bell argumentó que, si de una fuente dada se emite una secuencia de partículas pareadas, si realmente existieran variables ocultas, se podría calcular *a priori* la distribución de sus propiedades para determinar cuáles son estadísticamente posibles y cuáles son estadísticamente imposibles. Bell derivó un teorema, cuya validez es independiente de la verdad de cualquier teoría física, pues se basa en las leyes de inferencia que gobiernan a todos los sistemas en que se miden regularidades estadísticas de tipo relevante. El teorema dice que existe cierta desigualdad estadística entre las rotaciones de una pareja de protones, medidos en torno a tres ejes geométricos. Siempre que se cumplan dos postulados, esta desigualdad se mantiene, sean cuales sean los factores que afectan a las partículas al nacer (cuando se produce la separación) o durante el recorrido que siguen. Estos dos postulados son: primero, la rotación de la partícula en torno a cada eje, cuando se lo determina y cuando está "oculto", es una

variable independiente; segundo, no hay "acción a distancia". (Este segundo postulado, conocido como "localidad" o "localidad de Einstein", sostiene que no puede haber transmisión de una influencia a una velocidad mayor que la velocidad de la luz. Ésta es una profunda verdad física, tal vez incluso metafísica, ya que su negación significa impensables paradojas de viajes en el tiempo).

Considérese entonces una pareja de protones, A y B. La teoría cuántica predice que las propiedades que se miden en A van a correlacionarse con las que se miden en B, sin importar la distancia que las separa[4]. Esta correlación viola la desigualdad de Bell, que requiere suponer que el estado de A es independiente de las mediciones realizadas en B. Pareciera que, si éste es el caso, uno de los dos postulados tiene que ser eliminado: el "realismo" (es decir, el determinismo de la variable oculta) o la localidad de Einstein. (Hay una tercera posibilidad, que por un tiempo recibió el apoyo de Bernard d'Espagnat. Esta posibilidad implica abandonar las reglas básicas del método científico, pero se trata de un expediente desesperado, que nos dejaría inseguros sobre si estas reglas se aplican a cualquier cosa).

El físico francés Alain Aspect puso a prueba este asunto mediante un notable experimento. El margen de error del experimento es demasiado grande para dar seguridad total (y podrían haber bases filosóficas para pensar que *tiene* que ser así). No obstante, parece que las predicciones de la mecánica cuántica prevalecen sobre las de Einstein, Podolsky y Rosen: la desigualdad de Bell es violada. Los postulados del realismo y la localidad fueron puestos a prueba y demostraron ser insatisfactorios.

¿Cuál es la postura de un filósofo frente a estos paradójicos descubrimientos? ¿Deberían inducirlo a abandonar el "realismo científico", para adoptar una visión más antropocéntrica del mundo físico? ¿O debería encogerse de hombros y contentarse con la creencia de que el mundo físico es real pero paradójico? Aquí hay dos pensamientos: primero, nótese que en este debate ni los "realistas" ni los "anti-realistas" rechazan la autoridad del experimento y de la observación. El compromiso de Einstein con la "variable oculta" nace de su creencia de que ésta se puede *medir* (aunque indirectamente). Incluso Einstein parece conceder que una cantidad que en principio es *inaccesible* a la observación o a la medición, no pertenece a la realidad física. El realismo de Einstein es lo que Kant llamó "realismo empírico", un realismo respecto al mundo empírico. No es un "realismo trascendental", y se origina exactamente del mismo punto de vista de la ciencia que el "anti-realismo" de sus opositores: el punto de vista que sostiene que la realidad física *es* lo que se descubre ser cuando se han llevado a cabo todas las observaciones que son posibles.

Segundo, la visión cuántica de la materia no encierra contradicciones. Si es paradójica, lo es sólo en el sentido de desafiar a nuestros prejuicios. Las correlaciones predichas por la mecánica cuántica —que, sea cual sea la separación entre dos partículas, la observación de la partícula A refleja las mediciones que se hacen en la partícula B— no establecen que hay "acción a distancia". Estas correlaciones no pueden usarse para sostener que hubo una señal que se transmitió a una velocidad mayor que la de la luz: no hay tal cosa como un "teléfono Bell". Si lo hubiera, la realidad sería en verdad paradójica. Van Fraassen ha comparado en forma iluminadora este caso con la situación que se da en circunstancias históricas especiales en las cuales, cuando la exigencia de explicación no se satisface, se rechaza la exigencia:

> La pregunta aristotélica de por qué los cuerpos se mueven sin que se les aplique una fuerza, nunca fue contestada, pero en el siglo XVII se suprimió la exigencia de responderla. Es tan difícil tratar duramente estas exigencias, que aun los newtonianos siguieron hablando de una *vis inertiae*, algo que era una especie de saludo educado para la vieja exigencia de explicación. (*Quantum Mechanics*, Oxford 1992).

Van Fraassen sugiere que también se debiera reconocer que las leyes de la mecánica cuántica constituyen la mejor explicación que tenemos del mundo físico: tratar de deslizarnos tras ellas en busca de una estructura "oculta, subyacente" sólo logra hacer más impenetrable el misterio.

Tal vez eso sea todo lo que se puede decir: la teoría es extraña para nosotros, pero sólo porque rompe las barreras de nuestros prejuicios. No provee las evidencias necesarias para demostrar que el mundo físico depende de la mente o que es fundamentalmente impenetrable para la ciencia. El mundo sólo *es* como una teoría verdadera dice que es. Y la Mecánica Cuántica es una teoría verdadera.

9. Nuevamente la ley de Hume

Este tema nos hace volver a una vieja disputa: la discusión entre realistas y nominalistas respecto a la naturaleza de los universales. Para un nominalista resulta intolerable suponer que las cosas son como son debido a su propia naturaleza, sin que haya una intervención nuestra. O que se entienda bien que, al decirlo, lo que se hace es sólo atribuir a las cosas una "naturaleza" creada por nuestras clasificaciones. Para reforzar esta postura, el nominalista Nelson Goodman diseñó la más ingeniosa aplicación de la ley de Hume. Ésta es la "paradoja de Good-

man". (Ver su libro *Fact, Fiction and Forecast*, y en particular el capítulo "The new riddle of induction" [El nuevo enigma de la inducción]).

Considérese el siguiente predicado: "Verde si se examina antes del año 2000 d.C.; azul si se examina después". Ahora cámbiese este complicado predicado por el término "grue"[5]. Con esto, toda la evidencia que existe para decir que algo es verde, también va a servir como evidencia para decir que es grue. Entonces, ¿cuál de las dos es? No pueden ser las dos, ya que son lógicamente incompatibles. Sin embargo, la inducción provee evidencias iguales para apoyar las dos hipótesis: luego, es imposible escoger entre ellas basándose en la inducción. (Por supuesto, podemos inventar un número infinito de predicados como "grue", compitiendo entre ellos por instanciarse en las cosas que describimos como verdes).

Ésta es una aplicación de la ley de Hume. Usando la lógica, nada que sea verdad en el mundo del presente implica algo respecto al mundo del futuro. El mundo podría dejar de existir en el año 2000, sin que ello contradiga lo que era verdad antes de su fin. Este mundo podría ser reemplazado por otro exactamente igual al de ahora, excepto que cada instancia de verde se habría reemplazado por una instancia de azul. Pero, si eso ocurriera, ¿cómo se podría saber que el mundo actual no es un mundo de cosas grue, en vez de verdes? ¿Cómo se puede saber que el pasto no es grue? ¿O que de hecho *es* grue? (Hay una versión espacial de la paradoja, que corresponde a la versión espacial de la Ley de Hume. Supóngase que, dentro de los límites del mundo presente, todas las esmeraldas son y han sido siempre verdes; entonces tendremos la misma evidencia para decir que son y han sido grue, donde grue = verde dentro de los límites del mundo actual, y azul fuera de ellos).

Algunas personas objetarían diciendo que "grue" no es un verdadero predicado sino una construcción artificial, diseñada para cambiar su forma de aplicarse en un punto arbitrario del tiempo o del espacio. Es evidente que un predicado de este tipo no tendría cabida en una teoría científica, cuyo ámbito es la forma como es el mundo en *todo* tiempo y lugar.

Pero esta objeción está fuera del contexto. Imaginemos que el mundo se dividiera usando predicados como "grue" y "bleen" (= azul antes del año 2000, y verde a partir del 2000). Se pensaría que se quiere decir grue cuando se usa la palabra "verde". Pero entonces bruscamente, en el año 2000, se empezaría a aplicar la palabra "verde" para designar las cosas bleen. Se diría: "¡Qué cosa más extraordinaria! ¡Usted dice grue cuando usaba 'verde' hasta el 2000, y después bleen! ¿Qué tipo de predicado es ése que puede contener dentro de él una referencia arbitraria respecto a un punto en el tiempo? ¿Qué papel puede desempeñar un predicado de ese tipo en la teoría científica,

cuando el objetivo de esta teoría es establecer cómo es el mundo en todo momento?".

Este argumento se conecta con otro, propuesto por Wittgenstein, sobre el seguimiento de una regla. Kripke, en su libro *Wittgenstein: Reglas y Lenguaje Privado,* usa este argumento para justificar un escepticismo radical con respecto al significado. ¿Cómo se puede saber que se quiere decir *verde* y no *grue* cuando se usa la palabra "verde"? Usted contestaría que es evidente que lo sabrá cuando llegue el año 2000 y comience a usar la palabra "verde" para las cosas azules. Pero eso no es así. Porque *si es que* aplico la palabra "verde" para designar las cosas azules, voy a decir que esas cosas son del *mismo* color de lo que yo llamaba antes verde (queriendo decir grue).

Este enredo es muy difícil de resolver. Según Goodman, sirve para establecer que nuestras clasificaciones son *nuestras* clasificaciones, y que es inherentemente imposible tratar de amarrarlas a una realidad translingüística. Algunas de las diferenciaciones que se usan para clasificar no se relacionan tanto con su capacidad para "dividir la naturaleza en sus junturas" como con su capacidad de "proyectar" hacia el futuro.

10. La visión científica del mundo

Aunque nadie ha dado una respuesta final a la paradoja de Goodman, muy pocos aceptan las conclusiones radicales que el propio Goodman deriva de ella. Refugiémonos entonces en la multitud y revisemos la visión científica del mundo, tal como los filósofos tienden a presentarla.

El mundo se divide en tipos naturales: por una parte, sustancias, que incluyen elementos y compuestos; y por la otra, tipos de individuos, que incluyen animales y partículas subatómicas. Estos tipos tienen esencias reales, de las cuales fluyen todas sus propiedades. La tarea de la ciencia es explorar esas esencias reales y derivar las leyes de transformación que las gobiernan. Las características que se mencionan en el inventario científico del mundo constituyen cualidades primarias en el sentido de Locke: cualidades que las cosas poseen en sí mismas y que explican la forma como se nos presentan las cosas. Las teorías científicas *deducen* la apariencia de la realidad; pero lo hacen sólo a través de describir la realidad en términos que tienen poca o ninguna relación con la apariencia. Las cualidades secundarias, y los tipos no-naturales, no desempeñan ningún papel en la descripción de lo realmente real. El hecho de que percibamos y clasifiquemos las cosas como lo hacemos podría ser explicado por la ciencia. Pero la explicación disminuye o debilita la cosa explicada.

Pareciera que ahora la ciencia hubiera usurpado el lugar del Dios de Descartes. Parece que aspira a obtener precisamente esa "visión desde todas partes" que muestra al mundo tal como es, no distorsionado por los caprichos de la percepción humana, organizado más de acuerdo a su naturaleza intrínseca que por categorías que expresan nuestras limitadas perspectivas. La ciencia implica que somos sólo una parte de la naturaleza. Nuestra perspectiva sobre el mundo no es soberana, sino un subproducto del proceso evolutivo que nos creó. La autoridad de nuestra perspectiva está siempre al borde de ser usurpada por la ambición imperialista de la teoría científica. En ese caso, ¿qué *somos* y dónde *estamos*? Ahora abordaré este tema.

CAPÍTULO 16

El Alma

Debido a sus connotaciones religiosas, la palabra "alma" ya no se usa mucho. Los filósofos prefieren hablar de mente, de estados mentales, de conciencia o del sí mismo. Ninguno de estos términos es enteramente satisfactorio, por lo que usaré la palabra "alma" en su sentido tradicional, es decir, para denotar todo lo que comprende el concepto de vida interior. Pensamos, razonamos y formamos creencias: en otras palabras, tenemos mente. Experimentamos emociones, sensaciones y deseos: en otras palabras, tenemos pasiones. Actuamos, tenemos intenciones y tomamos decisiones: en otras palabras, tenemos voluntad. Y somos conscientes, con una íntima y particular certidumbre, de nuestros estados mentales y decisiones: en otras palabras, somos autoconscientes. El término "alma" se refiere a todas estas cosas: la mente, las pasiones, la voluntad y el sí mismo. En este capítulo nos vamos a preocupar de dos de los problemas centrales del alma: el llamado problema mente-cuerpo, que concierne al lugar del alma en la naturaleza; y el problema del sí mismo, referente a la naturaleza y extensión del autoconocimiento.

Cuando la gente sostiene que los animales tienen mente pero no alma, reconoce que los animales tienen creencias, deseos y sensaciones, pero les niega la existencia de un "sí mismo". La religión va más allá, otorgándole al alma la capacidad de sobrevivir a la muerte corporal, y negándole esta facultad a los animales. Sin embargo, ¿somos tan diferentes de los animales? Aristóteles usó una sola palabra (*psuche*) para denotar el principio vital que existe en todos los seres vivos. La razón y la autoconciencia pertenecen al *nous*, que es la parte inmortal del *psuche*. Los caballos, los perros e incluso los repollos tienen un *psuche*; y si mi alma es como en ellos el principio de la vida, ésta debería terminar con la muerte y ser el fin de todas sus partes y propiedades, incluyendo el sí mismo.

Éstas son preguntas profundas y perturbadoras. La respuesta moderna más aceptada sostiene que sólo somos diferentes a los animales en cuanto a la complejidad de nuestra vida mental. Hay capacidades y estados que son propios de nosotros y no de ellos. Pero estas capacidades y estados no son metafísicamente distintos. Como los anima-

les, nuestras mentes son parte de la naturaleza, conectadas causalmente no sólo con nuestros cuerpos, sino con todo el mundo físico.

A partir de estas ideas se originó la teoría que, en una forma u otra, ha llegado a ser la más aceptada sobre la verdad del alma humana: la teoría del "fisicalismo". Hace cien años, los filósofos especulaban respecto a la relación entre "mente" y "materia", pensando que la primera era algo etéreo que no estaba en ninguna parte, y la segunda algo sólido, nodular y pesado. Actualmente, los filósofos tienen mucho menos certeza sobre lo que significa "materia". El término, que ya no aparece en las principales teorías de la física, ha pasado a ser un sobreviviente de la ciencia aristotélica. Esta ciencia postulaba una diferencia, y también una indisoluble conexión conceptual, entre materia y forma. De hecho, fue Aristóteles quien describió el cuerpo como la materia del ser humano, y el alma como su forma.

El filósofo moderno, que ha descartado la "materia" como la sustancia del universo, se ve en dificultades para encontrar un sustituto. Tal vez la idea de energía es la que está más de acuerdo con el espíritu de la física moderna. Pero el filósofo moderno, temiendo quedar amarrado a una ciencia que puede ser sobrepasada con la misma rapidez que la que ya fue descartada, prefiere dejar el asunto abierto. Corresponde a los físicos descubrir lo que hay; y no es tarea de los filósofos poner límites *a priori* para los descubrimientos. Por lo tanto, el filósofo ha sustituido "materia" por "realidad física", que significa la suma total de los compromisos ontológicos que podría hacer una física verdadera. Un fisicalista es alguien que piensa que no existe nada fuera de la realidad física y que, por lo tanto, el alma no existe o es parte de la realidad física.

Por supuesto, aún no sabemos qué es la *física*. A medida que progresa, la física se hace cada vez más extraña, y la "realidad física" cada vez menos distinguible de las observaciones a través de las cuales se la descubre. Pero por el momento contentémonos con esto: la física es la teoría verdadera de las cosas en el espacio y el tiempo, y de las relaciones causales entre ellas. El fisicalismo es la teoría que sostiene que el alma es una de esas cosas.

1. De nuevo Descartes

Nuevamente fue Descartes quien dio la pauta de la filosofía moderna al argumentar que existía una "verdadera diferencia" entre mente y cuerpo. Pero su razonamiento para establecer esta "verdadera diferencia" es debatible. La premisa clave depende de un modismo técnico introducido por Descartes para poder encapsular su teoría del conocimiento *a priori*: una concepción "clara y distinta". Lo que conocemos *a priori* lo conocemos como necesariamente verdadero y como parte de

la esencia de la cosa conocida. Esto se debe a que las ideas claras y distintas (ideas que no se mezclan con otras ni con percepciones sensoriales, y que el intelecto capta completamente) contienen los signos intrínsecos de la verdad y muestran el mundo desde el punto de vista de la razón (que es también el punto de vista de Dios). En la sexta Meditación, Descartes razona así:

> Sé que todo lo que entiendo en forma clara y distinta puede haber sido creado por Dios de manera que corresponda exactamente a mi comprensión. De allí que el hecho de que yo comprenda en forma clara y distinta que una cosa está separada de otra, sea un criterio suficiente para darme la seguridad de que las dos cosas son distintas, ya que son capaces de existir separadas, al menos por Dios.

Descartes agrega que tengo una idea clara y distinta de mí mismo como una cosa pensante: concibo en forma clara y distinta que el pensar pertenece a mi esencia. También concibo en forma clara y distinta que ninguna *otra cosa* pertenece a mi esencia: en particular, ningún hecho respecto a mi cuerpo o cualquier otra cosa extendida. Asimismo, tengo una idea clara y distinta del cuerpo en general, y sé que nada pertenece a la esencia del cuerpo fuera de la extensión. En particular, el pensamiento no pertenece a la esencia del cuerpo. Por lo tanto, percibo en forma clara y distinta que la mente es esencialmente distinta del cuerpo y que en principio es separable de él.

Los detalles del argumento se presentan en la sexta Meditación y en el sexto conjunto de réplicas de Descartes a las objeciones, y son muchas las falacias que, con o sin razón, se han detectado en esta inmensamente sutil muestra de razonamiento. La verdadera dificultad para Descartes reside menos en el argumento para su conclusión, que en la conclusión misma. Porque si la extensión es la esencia de la realidad física, y los pensamientos no la poseen, éstos no pueden ser parte del mundo físico. Lo mental y lo físico pertenecen a ámbitos ontológicos separados. En ese caso, ¿cómo interactúan?

Descartes no dudaba de esta *interacción*, y sostuvo que existía una continua interconexión entre la mente y el mundo físico, de modo que "no estoy instalado en mi cuerpo como un piloto en un barco". Pero no pudo explicar este hecho en forma satisfactoria, y finalmente enturbió el asunto con la atrabiliaria hipótesis respecto a la función mediadora de la glándula pineal.

Éste es el punto donde un fisicalista podría intentar colocar de cabeza el argumento de Descartes (o de pie, para usar la burla de Marx respecto a Hegel). Sabemos que *hay* una interacción causal entre la mente y el mundo físico. Por ejemplo, el pensar en el comentario de

Jim causó mi enojo que causó que lo golpeara, lo que causó que él se cayera y que se quebrara la taza de café. Los trozos de porcelana causaron su herida, que causó su dolor, que causó su resentimiento, que causó su decisión de dar término a nuestra amistad. En esta secuencia de eventos perfectamente normal, la cadena causal va, sin interrumpirse, desde la mente al mundo físico y de vuelta a la mente. Pero supongamos que pudiéramos probar que sólo las cosas físicas se relacionan causalmente. Si esto fuera así, ¿no probaría que la mente *es* algo físico?

2. La perspectiva de primera y tercera persona

Esperemos un poco antes de discutir esa prueba, y consideremos otro aspecto del argumento de Descartes. Su razonamiento sobre la mente se deriva de un estudio desde el punto de vista de la primera persona. La mente es lo que *yo* descubro en mí mismo, cuando miro hacia mi interior y dejo de pensar en el "mundo externo". Ésta es la teoría cartesiana que ya vimos en los Capítulos 4 y 5. Pero también existe el punto de vista que ve a la mente desde la perspectiva de tercera persona. Esta perspectiva observa a la mente desde "afuera", como vemos la mente de los otros. (Hay todavía otra posibilidad de gran importancia en la ética: el punto de vista de segunda persona, explorado por Martin Buber en su conmovedor ensayo *Yo y Tú*. Pero dejémoslo de lado). El punto de vista de tercera persona nos es necesario porque está íntimamente ligado a nuestros esfuerzos para comprender y explicar nuestro comportamiento mutuo. Atribuimos creencias y deseos a los animales, pues su comportamiento pareciera ser causado por motivos parecidos a los que causan estas respuestas en nosotros: por información obtenida del mundo que los rodea, y por el deseo de cambiar el mundo en una forma que les sea favorable.

De hecho, si no fuera por la perspectiva de primera persona, la teoría cartesiana de la mente no tendría ningún atractivo. Esta perspectiva es la que alimenta la idea de que lo que *realmente* soy, lo soy sólo para mí. Ciertamente, nada de eso es cierto para un perro o un caballo. Sus esquemáticas almas existen debido a *nuestra* perspectiva: somos nosotros los que los arrastramos hasta los bordes del mundo humano, para que puedan contemplarnos desde ese lugar de semiexclusión.

¿Cuál es el gran obstáculo que los fisicalistas ven en la perspectiva de primera persona? Parece haber poco acuerdo. Sin embargo, los pensamientos que siguen son bastante corrientes:

(1) Yo conozco mis propios estados mentales en forma inmediata e incorregible. Los tuyos los conozco sólo a través del estudio de tus palabras y conducta. Esto sugiere que en mi estado mental hay un

hecho que se revela sólo para mí. Además, es un hecho importante, tal vez el *más* importante, ya que provee una prueba suficiente de lo que yo pienso o siento.

(2) Aun si enumeramos todas las verdades físicas acerca de alguien, incluyendo las verdades sobre su cerebro, sistema nervioso y comportamiento, queda algo que no se ha tocado: "como es" ser él. Además, si decimos todo lo que se puede decir sobre un estado mental desde una perspectiva de tercera persona, queda aún otra verdad: "como es" estar en ese estado. Este argumento, una versión muy resumida del de Tom Nagel (ver "What is it like to be a bat?" [¿Cómo es ser un murciélago?] en *Mortal Questions*), se puede aplicar incluso a los animales. Hay algo que es como ser un *murciélago*, y hay algo que es como experimentar sus placeres y dolores. Esto sugiere que en lo mental existen hechos "puramente subjetivos". Es imposible que estos hechos desempeñen un papel en una teoría física, ya que son inseparables del punto de vista que la teoría física trata de trascender: el punto de vista del sujeto (que, en el caso de quienes usan lenguaje, es el de primera persona).

(3) Los estados mentales poseen cualidades fenomenológicas irreducibles, "sentimientos descarnados" o *qualia*. Esto es algo que sólo puede ser observado por nosotros mismos mediante la introspección, y está totalmente vedado a otros.

A veces la primera y tercera idea se expresan juntas; a veces el hecho crucial que se supone que los fisicalistas no perciben, se llama "conciencia", el aspecto "interno" o la realidad "subjetiva" de lo mental. En una llamativa variación del argumento de Descartes para la "verdadera diferencia", Kripke (*El Nombrar y la Necesidad*) sostiene que no puede existir un proceso físico idéntico a un dolor, ya que una característica necesaria del dolor es que se sienta dolorosamente, y no hay procesos físicos que posean esta propiedad tan esencial.

¿Qué se concluye de todos estos argumentos? La respuesta podría ser el tema de un libro completo (en la Guía de Estudio se da un bosquejo). Mientras tanto, he aquí dos pensamientos: no se puede concluir que yo sé algo más por el hecho de conocer en forma inmediata mis propios estados mentales y los tuyos sólo a través del estudio del comportamiento, etc. Esto podría ser verdad sólo si hubiera otra base para mi conocimiento de primera persona, otra "forma de encontrar". Pero yo no *encuentro* nada: el conocimiento de primera persona no tiene bases.

Supongamos que hay un aspecto "puramente subjetivo" en nuestros estados mentales. Imaginemos una sociedad de seres exactamente iguales a nosotros, excepto que, en el caso de ellos, no *hay* un aspecto subjetivo. Su lenguaje funciona tal como el nuestro, y por supuesto, no hay nada que podamos observar en sus formas físicas o de conducta

que los distinga de nosotros. Incluso hablan como nosotros, y dicen cosas como "Usted no sabe lo que es tener un dolor como éste". Sus filósofos se afanan por resolver el problema mente-cuerpo, y muchos son cartesianos. ¿Es ésta una sugerencia incoherente? Si no lo es, entonces es posible que nosotros estemos precisamente en esa situación.

3. Intencionalidad

Antes de examinar el fisicalismo con más detalle, debemos conocer la segunda gran objeción a este concepto. Hasta ahora he hablado de alma, mente y estado mental, asumiendo que hay una comprensión intuitiva de estas ideas. ¿Pero sabemos realmente lo que significan estos términos? ¿Qué hace que un estado sea un estado *mental*?

A grandes rasgos, hay tres respuestas para esta pregunta:

(1) Un estado mental es el que tiene un "punto de vista de primera persona", o que tiene un aspecto "subjetivo". Esto ya lo exploré.

(2) Un estado mental es el que tiene cierto papel en la comprensión y explicación de la conducta. Luego volveré a esto.

(3) Un estado mental es un estado con "intencionalidad". Ésta es la sugerencia que consideraré a continuación, ya que se ha asociado con una peculiar e interesante objeción al fisicalismo.

Las discusiones modernas de la intencionalidad (nótese la ortografía: con *c* y no *s*) comienzan con Brentano, filósofo austríaco de fines del siglo XIX, profesor de Husserl y a quien algunos consideran el verdadero fundador de la fenomenología. En *Psychology from an Empirical Standpoint*, Brentano aborda precisamente lo que los filósofos generalmente desconocen, es decir, lo que hace que un estado o condición (él dice "fenómeno") sea *mental*. Propone un criterio para lo mental, una propiedad que sólo tienen los estados mentales:

> todo fenómeno mental se caracteriza por lo que los escolásticos de la Edad Media llamaron la inexistencia intencional (y también mental) de un objeto, y lo que nosotros podríamos llamar... la referencia a un contenido, o dirección sobre [hacia] un objeto (con lo cual, en este caso, no se debe entender una realidad) o una objetividad inmanente.

El lenguaje de Brentano es oscuro y vacilante. Pero, en forma esquemática, propone lo siguiente: siempre que John está asustado, está asustado de algo; siempre que piensa, piensa en algo; siempre que cree, cree en proposiciones sobre algo; siempre que está enojado, está enojado por algo; siempre que tiene una experiencia, es una experiencia de algo. En todos estos casos, el "algo" (el objeto del estado men-

tal) sólo puede existir *en* su pensamiento y no tiene una realidad independiente. (Esto es lo que Brentano quiere decir con "in-existencia"). Esta característica, llamada intencionalidad, del latín *intendere*, "apuntar a", se mencionó en el Capítulo 4. Brentano cree que es una característica de *todos* y *sólo* de los "fenómenos" mentales. Todo estado mental se dirige hacia [apunta a] un objeto inexistente. Esto significa que, cuando nos referimos a estados mentales, tenemos que usar modismos especiales. Si es verdad que John está asustado, entonces John está asustado de algo, por ejemplo de un ratón. La oración "John está asustado de un ratón" pareciera describir una relación, como en "John pisó un ratón". Pero de "John pisó un ratón" se puede inferir "Hay un ratón, sobre el cual John pisó". En una verdadera relación, ambos términos existen. Pero de "John está asustado de un ratón" no se puede inferir "Hay un ratón, de quien John está asustado". Aun cuando no *hubiera* un ratón, su miedo sería igualmente real.

Aquí hay una larga historia por relatar; volveré a ella en el Capítulo 18. Pero, para abreviar, a muchos filósofos les ha parecido, incluso al propio Brentano, que esta gramática peculiar en referencia a lo mental es precisamente lo que distingue lo mental de lo físico. Todas las relaciones físicas son relaciones reales; ningún asunto físico puede tener este tipo especial de relación con un objeto "inexistente": porque, ¿en qué o dentro de qué existiría el objeto? El objeto necesita una mente que lo acoja; y eso es precisamente lo que ninguna realidad física puede contener.

Para muchos filósofos (notablemente Roderick Chisholm), esto es un obstáculo para el fisicalismo. Porque para captar la realidad mental en términos físicos, las cosas *físicas* tendrían que describirse usando un lenguaje intencional. Y esto no se puede hacer. No tiene sentido la idea de una "relación" física, en la cual uno de los términos no existe. Estas cuasi-relaciones sólo tienen sentido porque existe un acto de "referencia" o de "apuntar a" que podría errar el blanco o perderse. Y esto es lo que distingue el ámbito mental del físico.

Hay varias razones para no estar satisfecho con la postura de Brentano:

(1) No está claro que *todos* los fenómenos mentales exhiban intencionalidad. Pueden haber estados mentales que no son "de" o "sobre" algo. (Piense en sensaciones, terrores inmotivados).

(2) No está claro qué *es* realmente la propiedad de "intencionalidad". Si se supone que es una propiedad gramatical, podría tratarse sólo de intensionalidad (con *s*), una propiedad que también pertenece a algunos contextos modales. Y si *es* una propiedad gramatical, ¿qué dice respecto a la cosa que describe?

(3) El suponer que los procesos físicos no pueden exhibir intencionalidad significa pedir ser cuestionado. Si los estados mentales *son*

físicos, entonces algunos estados físicos *tienen* intencionalidad. El único problema es "¿cómo?". Para contestar esto, algunos filósofos, notablemente Dennett, han desarrollado teorías sobre "sistemas intencionales" que permitirían imaginar exactamente cómo una máquina (digamos, una computadora) podría mostrar intencionalidad.

Por éstas y varias otras razones, los filósofos modernos tienden a pensar que la intencionalidad no constituye un obstáculo insuperable para el fisicalismo. De hecho, Davidson, por razones que trataré más adelante, lo considera un argumento en *favor* del fisicalismo (o de algo como el fisicalismo). El estudio de la intencionalidad ha pasado a ser un tema central de la filosofía de la mente, pues constituye un desafío para quienes, por algún motivo, piensan que la mente es una especie de computadora.

4. Comentario sobre el inconsciente

Tal vez éste sea un buen momento para retomar el tema que se mencionó al final del Capítulo 4. ¿Pueden haber estados mentales inconscientes? Si es así, ¿son los estados conscientes e inconscientes parte de una misma cosa? Éstas son difíciles preguntas que urge contestar, debido al uso altamente imaginativo que Freud dio al concepto del inconsciente en psicoterapia. Hay quienes descartan la idea de mentalidad inconsciente considerándola sólo una metáfora, o aun un absurdo. Otros, en cambio, no tienen problemas con el concepto, basándose en el hecho de que lo mental se puede definir sin referirse a la conciencia, a través de una característica que acabo de describir: la característica de intencionalidad. En efecto, hay por lo menos dos ideas cuando nos referimos a los estados como mentales: primero, la conciencia, en el sentido de la "perspectiva de primera persona"; y segundo, la intencionalidad, la "dirección hacia un objeto" que observamos en las emociones, creencias y deseos. Es interesante que los ejemplos que generalmente se dan para los estados mentales inconscientes se caracterizan en términos de su intencionalidad: deseos, pensamientos y emociones inconscientes, cuyo carácter inconsciente frecuentemente se explica en términos del dolor que significa el confesar tenerlos. Parece haber algo inherentemente paradójico en la sugerencia de que un estado mental que no tiene intencionalidad (por ejemplo, un dolor de muelas) también pudiera existir en forma inconsciente.

Pero aquí hay una dificultad. ¿A qué se pueden adscribir los estados inconscientes? Los filósofos de tradición cartesiana piensan que el inconsciente no sólo es la característica que define lo mental, sino también el procedimiento a través del cual se atribuyen estados mentales a un solo sujeto. La entidad que *tiene* los estados mentales es la misma entidad que está consciente de que estos estados son suyos. La mente

es un "centro de conciencia", y poseer un estado mental significa estar *ipso facto* consciente de él. Lo menos que puede decirse es que si los estados mentales inconscientes existen, entonces los estados mentales tienen que ser estados de algo más que el sujeto cartesiano. Pero, entonces, ¿son estados de qué?

Una sugerencia es que son estados del organismo. Los estados mentales son realmente estados de un animal activo y forman parte de su respuesta sensitiva al medio ambiente. Se definen como mentales debido a su papel específico en determinar la conducta: el papel que está representado por la intencionalidad. Algunos de estos estados logran hacerse presentes en la conciencia del organismo, mientras que otros permanecen ocultos.

Pero cuando se examina con más cuidado esta sugerencia, parece extremadamente improbable. Daría la impresión de que el hecho de que los estados mentales sean conscientes es un completo accidente. La conciencia parecería ser algo que cabalga sobre un animal como un jinete irresponsable que puede ser arrojado en cualquier momento y que, aparte de informar sobre estados que observa sin mayor discernimiento, no juega un papel especial. Pareciera desvanecerse la peculiar intimidad que existe entre los estados conscientes y la conciencia que brilla a través de ellos.

Además, quienes hablan del "inconsciente" se suelen referir a una mente inconsciente —como si los estados mentales inconscientes tuvieran algún *otro* portador. La mente adquiere su *Doppelgänger* inconsciente, que habita el organismo de la *misma* manera (sea lo que sea) como lo habita la mente consciente. Pero esto tampoco parece satisfactorio: porque, ¿cómo se "comunican" entre sí estas dos mentes?

Una forma de solucionar estas dificultades es aceptar la existencia del inconsciente, pero como un *caso especial* de la mente consciente. Los estados mentales inconscientes existen cuando (a) una persona se comporta *como si* pensara *x* o deseara *y*, y (b) ese pensamiento o deseo se lleva a la conciencia (por ejemplo, a través del psicoanálisis). Si (a) se satisface sin (b), tendríamos dudas para hablar de un estado *mental*, y, en vez, nos referiríamos a algún tipo de patología orgánica como en la histeria, la hipnosis y cosas así. Con este punto de vista se continúa dando precedencia a la conciencia como el criterio para definir lo mental.

Gran parte de esta dificultad se debe a la falta de una diferenciación precisa entre el concepto de conciencia y el de autoconciencia. Los animales parecen no poder atribuirse los estados mentales que evidentemente experimentan. El caballo siente dolor, pero no tiene el pensamiento: *Yo estoy sufriendo un dolor*. ¿Queremos decir que los estados mentales de los animales son inconscientes? De ninguna manera. Cuando nos referimos a un estado mental inconsciente, nos estamos

refiriendo a una condición especial que se produce en una criatura *auto*consciente: una criatura que puede atribuirse a sí misma pensamientos y sentimientos, en general con autoridad de primera persona, pero que, por alguna razón, no se atribuye a sí misma *este* pensamiento o sentimiento, que claramente está experimentando. ¿Cómo es posible esto? Sólo podríamos contestar esta pregunta si tuviéramos una teoría de la autoconciencia: una teoría que requiere una capacidad mental altamente específica, que una criatura, aun poseyendo estados mentales, podría no tener. (Ver discusión en Capítulo 31).

Aunque insatisfactorio, el tema del inconsciente sirve para enfrentarnos con la dificultad probablemente más crucial de la filosofía de la mente. Los estados mentales son una propiedad de algo: ¿pero de *qué*? ¿De la conciencia? (¿Y qué es eso?). ¿De una "mente"? ¿Del cuerpo? ¿Del cerebro? ¿De todo el organismo? La imposibilidad de contestar estas preguntas vicia los argumentos de muchos de los actuales contendientes que tratan de encontrar la verdad sobre lo mental, incluyendo las formas más comunes de fisicalismo.

5. Variedades de fisicalismo

Hay casi tantos fisicalismos como fisicalistas. Pero la amplia división que sigue engloba la mayor parte de lo que sostienen los que piensan que la mente es parte del mundo físico:

(i) Conductismo

Hay dos teorías que llevan este nombre: una, que fue popular entre los testarudos psicólogos de comienzos de siglo, sostiene que, como los estados mentales son irreducibles "internos" y subjetivos, no constituyen temas apropiados para la investigación científica. Si la psicología va a ser una ciencia, tendría que ser una ciencia de la conducta. La otra teoría, más filosófica, postula que la mente *es* conducta (que abarca en forma conjunta las precondiciones corporales de la conducta). La forma más estricta de conductismo es reduccionista y sostiene que los estados mentales son construcciones lógicas a partir de la conducta, en la misma forma que el hombre promedio es una construcción lógica a partir de los hombres. Como todas las otras teorías reduccionistas de este tipo, se enfrenta con el hecho de no poder explicar cómo las afirmaciones acerca de la mente pueden ser reemplazadas por afirmaciones sobre la conducta.

En un famoso libro, *El Concepto de lo Mental*, Gilbert Ryle defendió un tipo de sofisticado conductismo. Él sugirió que los cartesianos se confundieron con la gramática superficial de nuestro lenguaje mental y eso los llevó a pensar que existe una entidad —la mente o el alma— a la que ellos se refieren. Este "fantasma en la máquina", que

ha penado al discurso filosófico a través de los siglos, es en realidad una ilusión gramatical (el resultado de un "error de categoría"). Los términos mentales como "pensamiento" y "sentimiento" no se refieren a objetos; son como adverbios, que describen complejas formas de conducta. Decir que John rastrilló el jardín concienzudamente [pensadamente] no quiere decir que su rastrilleo del jardín se haya acompañado de un evento interno particular; más bien, se trata de describir la forma como rastrilló. Es como decir que rastrilló el jardín lentamente. Una vez que se comprende la "gramática profunda" de la referencia a lo mental, uno escapa de la ilusión cartesiana y descubre que no somos dos cosas —una máquina y un fantasma que la maneja—, sino una cosa vastamente más compleja e interesante que las otras dos.

(ii) Teoría de la "identidad"
Por mucho tiempo, los filósofos consideraron absurdo sostener que los estados mentales son realmente físicos, ya que el sentido de los predicados mentales es tan radicalmente diferente del sentido de cualquier descripción física. ¿Cómo podría sostenerse que "dolor" es idéntico a "proceso en el cerebro", cuando la palabra "dolor" se aprende y aplica en una forma que no se podría aprender y aplicar en el caso del término "proceso mental"? En un momento dado hubo una rebelión —cuyo líder fue el filósofo australiano J.J.C. Smart— contra esta línea de razonamiento. Smart protestó diciendo que, por ejemplo, el hecho de que aunque los términos "dolor" y "estimulación de las fibras c" tengan un sentido diferente, pueden tener la misma *referencia.* Por un tiempo, esta protesta se unió a una defensa del punto de vista de que la identidad en cuestión es "contingente": idea que, desde Kripke, los filósofos no aceptan. Sin embargo, lo único que Smart quería decir era que la identidad entre dolor y estimulación de las fibras c es *a posteriori.*

La discusión sobre la teoría de la identidad ha originado una vasta literatura. Tal vez las dos objeciones más convincentes que se han presentado (fuera de las objeciones al fisicalismo en general) son las siguientes:

(a) El dolor es un estado; sólo existe cuando hay una *mente* completa a la cual el dolor es inherente. Es imposible afirmar identidades entre las instancias de propiedades, a menos que se esté en condiciones de poder afirmar identidad entre las entidades que las poseen. (Imaginemos una situación experimental donde se estimula en forma aislada una fibra c extraída del sistema nervioso de un ser humano. ¿Se podría decir que en esa preparación experimental se está produciendo dolor? Y si fuera así, ¿dolor de *quién*? ¿De la Sra. Gradgrind?). Aún queda por hacer todo el arduo trabajo de identificar el *tipo de cosa* que puede tener dolor, e identificar el objeto físico al que se supone

que es idéntico. Y hasta que no se haga, es una trampa afirmar la identidad entre estados mentales y estados físicos: lo más que se podría afirmar es que los dos se conectan causalmente.

(b) Supongamos que me encuentro con una criatura que se parece a mí y se comporta como yo, que responde a mis demostraciones de afecto y asume en mi vida el tipo de papel que caracteriza a mis amigos. Atormentado por las dudas, o en un rapto del mal del científico loco, abro su cabeza para observar el sitio de sus poderes mentales. Para mi sorpresa, no encuentro nada —o quizás sólo un gatito muerto y una madeja de lana. Repongo el casco del cráneo y me sumo en asombrada meditación. Mi amigo se molesta ante el hecho de que yo lo esté ignorando. ¿Puedo decir ahora que no es a mí a quien está *reprochando*, que no está *herido* por mi comportamiento, que está completamente equivocado cuando dice, con todas las evidencias de comprender el lenguaje: "Me entristece que hayas cambiado"? Todo esto ha sido muy bien relatado por Mary Shelley, aunque pocas veces se extrae la moraleja de su historia. El monstruo de Frankenstein nos dice que lo que nos importa es el patrón de conducta y la unión entre medio ambiente y respuesta, no el mecanismo que los produce. El mecanismo puede ser bastante misterioso, y en todo caso, diferente para cada persona.

(iii) Funcionalismo

Esto lleva a otro tipo de fisicalismo. La relación entre el barón Frankenstein y su monstruo es como la relación entre dos tipos de discos duros que, aunque son diferentes, han sido programados en forma idéntica. El alma es el disco blando, en términos del cual se establecen las conexiones entre la entrada (input) y la salida (output) del sistema. El cerebro es el disco duro en el cual está impreso el programa. La teoría del funcionalismo sostiene que lo que hace que un estado mental se convierta en un estado en particular (dolor, enojo, creer que *p*) es su rol de vincular el input ambiental con el output conductual. No hay que dejarse intimidar por la fea jerga. El funcionalista está diciendo: deje de buscar lo mental en las profundidades, mire la superficie. Vea la red de conexiones entre el medio ambiente de un organismo y su comportamiento; observe sus sensibilidades y predilecciones. Todas estas observaciones cobran vida a través de una teoría respecto a lo que se observa; esa teoría permite decir que esto va con aquello y esto resulta de aquello. Las conexiones funcionales son lo que notamos cuando nos relacionamos con los organismos que nos rodean. Por lo tanto, no es sorprendente que hayamos desarrollado un lenguaje para poder describir esas conexiones: el lenguaje de lo mental.

El funcionalismo abre la posibilidad de que la mente de una criatura pueda instanciarse a través de procesos diferentes a los que expe-

rimenta otra criatura, aun cuando ésta también tenga una mente. Las criaturas de silicona de la ciencia ficción pueden ser susceptibles al dolor, al pensamiento y a la congoja tal como nosotros.

(iv) Otros

Sería imposible hacer una lista de todos los otros fisicalismos posibles. Sin embargo, hay una teoría que merece ser mencionada, aunque sólo sea por su sorprendente forma de presentar una objeción a partir de la intencionalidad. Ésta es la teoría propuesta por Davidson en su artículo "Mental Events". Como todos los artículos de Davidson, éste forma parte de un sistema cuyas aparentes lagunas se llenan en otro lugar, es decir, forma parte de una entretejida red de compromisos, ninguno de los cuales es más plausible que la totalidad. Davidson parte de la premisa de Hume que dice que si es verdad que *a* causa *b*, ello se debe a que existe una ley universal y sin excepciones, que hace que los eventos tipo *a* causen eventos tipo *b*. Como es verdad que los eventos mentales causan y son causados por eventos físicos, tienen que haber leyes universales que conecten a estos dos tipos de eventos. Sin embargo, ya que los conceptos mentales se identifican a través de modismos intencionales, están fatalmente impedidos para caracterizar a esas leyes. Como sostuvo Brentano (ver sección 3 más atrás), no hay referencia a lo mental que no emplee modismos "intencionales", y éstos no tienen cabida en la ciencia física. Por lo tanto, al describir eventos utilizando conceptos mentales, se usan descripciones que pueden emplearse sólo en afirmaciones causales particulares, y nunca en leyes causales. Sin embargo, como estas leyes tienen que existir, también deben existir otras descripciones de los eventos mentales (de esos *mismos* eventos) que permitan relacionarlos en una forma tipo-ley con sus causas y efectos. Los eventos mentales son mentales sólo en la *forma como se los describe*. Pero sabemos que existe otra descripción, la cual identifica el papel que desempeñan los eventos mentales en las leyes causales, y por lo tanto, en el esquema general de las cosas. Ésta es la descripción que busca el fisicalista.

Davidson ha llamado "monismo anómalo" a su postura. "Anómalo" significa "fuera de las leyes"; "monismo" significa que, en el mundo mental y físico, no hay dos tipos de cosas, sino sólo uno, que se puede conceptualizar en dos formas. (En Spinoza hay un antecedente para este modo de pensar).

6. Propiedades emergentes y superveniencia

Cuando un pintor aplica pintura a una tela, crea un objeto físico usando sólo medios físicos. Este objeto se compone de áreas y líneas de pintura organizadas en una superficie bidimensional. Cuando miramos

la pintura, vemos esas áreas y líneas de pintura, y además la superficie que las contiene. Pero eso no es lo único que vemos. También vemos un rostro que nos mira con ojos sonrientes. ¿Esa cara es una propiedad de la tela, que va más allá de los cúmulos de pintura que permiten verla?

Cuando se toca una melodía en el piano, uno toca las teclas en forma sucesiva y cada una produce un sonido. Éste es un proceso puramente físico que resulta en una secuencia de tonos. Se oye esa secuencia, pero no es lo único que oímos. También oímos movimiento: la melodía comienza en Do, se mueve hacia arriba hasta La, y de nuevo hacia abajo hasta Sol. ¿Este movimiento es una propiedad de la secuencia de sonidos, que va más allá de los tonos que permiten oírla?

Es difícil responder en forma exacta estas preguntas. En cierto sentido, el rostro es una propiedad de la tela, que va más allá de los cúmulos de pintura; porque éstos pueden ser vistos sin que se vea la cara, y viceversa. Y, en cierto sentido, el rostro está allí: si alguien no lo ve es porque sufre de una deficiencia que puede ser visual o intelectual. Por otra parte, hay un sentido en que la cara no es una propiedad adicional de la tela, pues el rostro aparece simultáneamente con los cúmulos de pintura. No es necesario agregar nada más para generar la cara —y si no se necesita agregar nada más, es evidente que el rostro no es nada más. Asimismo, todos los procesos que produzcan *estos* cúmulos de pintura, organizados en *esta* forma, van a producir esta cara, aun sin saberlo el artista. (Podría existir una máquina para producir Mona Lisas, cuyas instrucciones sólo mencionaran la distribución de colores en un gráfico bidimensional).

Una respuesta a estas situaciones es decir que la cara es una propiedad *emergente* de la tela. El rostro emerge de la organización de los cúmulos coloreados, en el sentido de que cualquier objeto con esta organización de los colores mostrará la misma cara. Pero no hay nada que "va más allá" de los cúmulos de pintura, ya que no es necesario agregar nada más a la tela para que aparezca el rostro. Estas propiedades emergentes también son "supervenientes" a las propiedades desde donde emergen. Es decir, cualquier cambio en la cara también necesita un cambio en la organización física subyacente. Y la misma organización generará el mismo rostro. Sería absurdo decir que la tela A es físicamente indistinguible de la tela B, aunque se vea una cara en la tela A pero no en la B; tiene que haber *alguna* diferencia física entre ellas, aun cuando tengamos que mirar detenidamente para descubrirla.

Como veremos en el Capítulo 24, este ejemplo es discutible. Pero ayuda a entender algunas posturas de la filosofía de la mente superficialmente esquematizadas, que argumentan que las propiedades mentales son propiedades "emergentes" de los sistemas físicos. Tal vez el

funcionalismo se pueda revestir con esas ideas: ciertamente el monismo anómalo de Davidson implica que las características mentales son emergentes. La idea es la siguiente: imaginemos que construimos un sistema físico desde su origen, uniendo sus circuitos y transistores a extremidades movibles y detectores sensoriales. En el caso de los sistemas simples, no existe la tentación de describirlos en términos mentales, porque siempre los estamos comparando con cosas más simples que los sistemas mismos. Pero se llega a un punto donde la comparación natural es con cosas más complejas: digamos, con animales, o aun seres humanos. A este punto se puede llegar con el simple expediente de hacer agregados al "repertorio" del sistema físico. Sólo las partes y propiedades físicas necesitan cambiar al hacer esto. Pero bruscamente "emerge" lo mental a partir de lo físico, tal como emerge la cara de esas pinceladas finales. Lo mental es algo que va más allá de lo físico, en el sentido de requerir conceptos completamente nuevos para ser descrito y relatado (y, tal vez, también para ser *percibido*). Pero, en cambio, no va más allá de lo físico, en el sentido de que cuando la base física está en un sitio, sin agregar nada, también lo está lo mental.

Ésta es una postura que se hará más inteligible después del Capítulo 17. Por ahora, espero que el lector aprecie cuán atractiva es[1].

7. El sí mismo

La postura fisicalista se puede continuar refinando para acomodar todo lo que Mary Shelley trató de enseñarnos. Sin embargo, a medida que esta postura gana en sofisticación, nos confronta cada vez más con el enorme abismo que existe en el mundo de los organismos: el abismo entre nosotros y los demás. Tenemos capacidades que no les atribuimos a los animales y que transforman completamente todas las formas en que superficialmente nos parecemos a ellos. Hay dos que merecen un comentario especial: la racionalidad y la autoconciencia.

(i) *Racionalidad*. Atribuimos creencias y deseos a los animales y hay una gran controversia sobre si esto no es un tipo de metáfora. Los animales no tienen lenguaje para sus creencias, ni pueden especificar en forma satisfactoria que creen en *esto* y no en *aquello*. ¿Puedo realmente decir que el fox-terrier cree que hay una rata en ese hoyo? Sin que el perro exprese una proposición, ¿cómo podría diferenciar su creencia en *eso* de su creencia de que en el hoyo hay una de esas cosas grises, u otra de esas víctimas que tiene licencia para matar, o uno de esos olores en los cuales puede hundir sus dientes para saborear la sangre? La elección parece *arbitraria*. Pero es evidente que los perros, como la gente, reúnen información del medio ambiente y responden a él en

forma apropiada. Parece que necesitamos distinguir este proceso de almacenamiento de información del proceso más sofisticado que lleva el nombre de creencia racional.

No sólo tenemos creencias; las expresamos, sacamos conclusiones de ellas y aducimos razones en su favor. Nuestros conceptos se dividen tan finamente como las palabras que se usan para expresarlos; y nuestros procesos mentales tienen un grado de independencia respecto a lo que está ocurriendo a nuestro alrededor que no tiene paralelo en el reino animal. (Gracias a esta facultad podemos especular sobre posibilidades e imposibilidades, sobre episodios puramente imaginarios, sobre teorías que desafían las apariencias, y sobre las apariencias en otros lugares y tiempos). No es exagerado decir que habitamos un *mundo* aparte del mundo de los animales, y que hasta cierto punto estamos libres de su servidumbre hacia los deseos inmediatos. En los próximos dos capítulos me explayaré sobre esto. En cualquier caso, estos pensamientos componen gran parte de lo que se quiere decir con alma. A través de ese constante aspirar más allá del momento, logramos tener acceso a verdades eternas y realidades inmutables. ¿Cómo podríamos hacer eso, si sólo fuéramos instrumentos para procesar información?.

Algunos filósofos (notablemente Searle y J.R. Lucas) han dado gran importancia a estas ideas que parecen mostrar la existencia de algo profundamente improbable en los modelos de la mente humana inspirados por las computadoras. Es evidente que una computadora responde a "inputs" de información con "outputs" de información; este sistema incluso podría estar unido por circuitos a un robot que usa la información como base de un plan de acción. ¿Pero podría una computadora determinar si la información es *verdadera*? ¿Podría llegar a tener la peculiar perspectiva del ser racional, que es capaz de comparar sus creencias con la realidad y emitir juicios sobre sus propias disyuntivas? Pareciera que lo que nos separa del mundo de nuestra experiencia es precisamente el uso de conceptos tales como la verdad. Este hecho pone en duda la tesis que sostiene que somos partes subordinadas del orden natural.

(ii) *Autoconciencia.* Si no fuera por la *auto*conciencia, podría no haber existido el llamado problema de la relación mente-cuerpo. Se podría extender una descripción del mundo de la naturaleza para que incluya a los animales, sin que con ello se cree, en forma automática, un problema metafísico. Por supuesto, para la ciencia es un importante desafío el que haya en la naturaleza criaturas que tienen la capacidad de captar y responder a la información proveniente del medio ambiente. Pero esto, como tal, no constituye un desafío para la filosofía. Sin embargo, los problemas comienzan cuando reconocemos que en la

naturaleza existe un punto de vista de primera persona, que podría ser el de Dios (el "Yo soy lo que soy" de la zarza ardiente) o simplemente el del filósofo (el "*cogito ergo sum*" que habla desde la chimenea). ¿No es allí donde reside el misterio? En palabras de Thomas Nagel, "¿dónde diablos estoy yo?".

Nagel aborda este problema en la siguiente forma (*The View from Nowhere*). Supongamos que tengo una descripción completa de todo lo que contiene el mundo físico de acuerdo con la verdadera teoría científica. En esta descripción se identifica tanto a los animales como a la gente que lo habita. Una de estas personas se llama Roger Scruton y tiene todos los atributos que yo tengo. Sin embargo, hay un hecho que no se menciona en la descripción, es decir, el hecho de que esa persona soy *yo*. Asimismo, existe el hecho de que este dolor es mi dolor, y esta felicidad es mi felicidad. Mi capacidad de situarme en mi mundo está unida a mi visión de primera persona de las cosas. Lo que esta visión de primera persona me revela no aparece en el inventario científico de lo realmente real.

Con esto, nos encontramos en uno de esos vertiginosos bordes de precipicio que se dan en la especulación filosófica y desde donde suelen arrojarse a su destrucción los histéricos. La tendencia de los filósofos modernos es responder cambiando de dirección. Miren, dicen, usted puede tener razón en que el inventario científico no me dice cuál de esas personas soy yo. Pero tampoco me dice qué momento es ahora o cuál lugar es aquí. Las palabras como "yo", "ahora" y "aquí" (generalmente conocidas como "indicativas") sirven para localizar al que habla en su mundo. No registran hechos que se agregan a ese mundo, sino que sólo se unen a nuestras oraciones sobre él, identificando el lugar en el cual fueron enunciadas.

¿Es ésta una respuesta adecuada? Volveré a esa difícil pregunta en el Capítulo 31. Por el momento, es mejor avanzar.

8. La unidad del alma

Estas preocupaciones fueron bien conocidas por Kant, quien argumentó lo siguiente: nuestra autoconciencia nos confronta con una peculiar idea de unidad. De inmediato sé que este dolor y este pensamiento pertenecen a una cosa, es decir, a mí. Lo que soy, no lo sé, excepto que soy una cosa, un portador de predicados mentales. Kant llamó a este conocimiento de unidad la "unidad trascendental de la apercepción" (Leibniz usa la palabra "apercepción" para referirse a la autoconciencia). La unidad es "trascendental" en el sentido de que es imposible derivarla de una premisa más básica. No se puede decir que este dolor o este pensamiento tienen ésta o aquella propiedad, por lo tanto, per-

tenecen a una misma cosa. El solo hecho de poder identificar el dolor y el pensamiento presupone que puedo identificarlos como míos: como estados de una cosa.

Muchos filósofos han caído en la tentación de concluir que el alma se caracteriza por tener unidad y ser indivisible. No hay tal cosa como media alma. Esto estimula la creencia racionalista de que el alma es una entidad muy especial, una sustancia estrictamente separada del mundo físico, cuyos contenidos se hacen divisibles por su propiedad de estar en el espacio. Pero Kant sostuvo que la inferencia desde la unidad trascendental a la unidad sustancial implica una falacia. Todo lo que la primera unidad me dice es que, en virtud de mi capacidad de describir mis propios estados mentales, puedo identificar a cada uno de ellos como míos. De esto no se concluye que yo soy una sustancia (en vez de una propiedad de algo diferente, digamos, de mi cerebro). De hecho, no se deduce nada en relación a qué, dónde o cómo soy: sólo *que* soy.

No obstante, Kant creía que había otra razón para dudar que yo sea tan claramente parte del mundo físico, y esta razón también se deriva de la cosa que nos separa: el hecho de ser seres racionales. El ser racional no sólo es autoconsciente, sino también libre. De hecho, y en última instancia, estas dos ideas son una sola idea vista desde dos perspectivas diferentes: la teórica y la práctica. Por lo tanto, al explorar la noción de libertad, descubrimos lo que quieren decir quienes sostienen que el alma no es parte de la naturaleza.

CAPÍTULO 17

La Libertad

El misterio metafísico de la existencia humana tiene dos orígenes. El primero es la conciencia; el segundo, la libertad. Hacemos elecciones y las llevamos a cabo; nos felicitamos y culpamos por nuestras decisiones; deliberamos sobre el futuro y sacamos conclusiones. En todos estos eventos triviales, suponemos que tenemos la libertad de hacer más de una cosa, que lo que *hacemos* es fruto de nuestra elección y responsabilidad nuestra. ¿Se justifica esta suposición? Si no, ¿qué queda de la moralidad?

1. Causalidad y determinación

La idea de que vivimos en un universo gobernado por leyes, donde cada evento resulta según leyes causales inmutables, evoca el espectro del determinismo. El determinismo es la creencia de que todo está determinado para ocurrir tal como sucede, que las cosas "no podrían haber sido de otra manera".

Se han hecho grandes esfuerzos para definir el determinismo. He aquí una sugerencia: si en un momento dado se conocieran todas las leyes causales verdaderas y una descripción completa del universo, se podría deducir una descripción completa del universo en cualquier otro momento. En cuyo caso, la forma como sería el mundo en cualquier momento futuro estaría completamente determinada por la forma como es el mundo ahora. Dado como son las cosas ahora, nada de lo que sigue podría ocurrir de otra manera. Esto también es válido para mis acciones. Lo que yo haga en cualquier momento futuro es una consecuencia inexorable de factores sobre los cuales no tengo control: factores que en realidad ya existían antes de que yo naciera.

Definido así, el determinismo es casi seguramente falso. Las leyes fundamentales del universo no permiten deducir el futuro a partir del pasado. Sólo nos dicen que, dadas ciertas circunstancias, ciertos eventos son probables. Los fenómenos cuánticos no son meros eventos aislados sin significación general: están entronizados en la realidad y le dan una incertidumbre sistemática. De allí que sea plausible el argumento de Anscombe sobre el contador Geiger. Decir que cada evento tiene una causa es una cosa; decir que cada evento está determinado

por su causa es algo muy diferente, y algo que la física ha rechazado. Al decir que "determinado" significa "determinado probabilísticamente", sólo se está aceptando esta idea.

Sin embargo, parece plausible una forma más moderada de determinismo. Esta idea dice que la explicación de cada evento reside en las condiciones que lo causan, y que las cadenas de causalidad se extienden indefinidamente hacia atrás. Esto deja todo en su lugar y explica todas las cosas futuras. Por lo tanto, ¿en qué sentido nuestras decisiones futuras *cambian* el curso de los eventos, en vez de simplemente confirmarlo al ser parte de él?

¿Esta forma moderada de determinismo daña nuestra creencia en la libertad humana? Algunos dirían que no, pues lo único que requiere la libertad es que el resultado de las elecciones humanas sea impredecible. Eso podría ser verdad, aun cuando cada evento, incluyendo la acción humana, pertenezca a la cadena única de causas.

2. Presciencia de Dios

Sin embargo, si el asunto se refiere a la predicción, no hay absolutamente ninguna razón para invocar la causalidad a fin de reconocer la amenaza a la libertad humana. Aun en ausencia de leyes deterministas, la verdad sobre el futuro podría ser conocible. Probablemente, si Dios existe, Dios lo *sabe*. En cuyo caso, ¿cómo se me puede culpar de algo que ya se sabía desde antes que yo naciera? Así impactó a los filósofos medievales el problema del libre albedrío: ¿la libertad humana es compatible con la presciencia de Dios? (Leibniz luchó con este problema con resultados interesantes). Hay incluso una versión del enigma que no hace ninguna referencia a la predicción, sino que simplemente utiliza la idea misma de verdad. Aristóteles analiza la afirmación: "Mañana habrá un combate naval". ¿Esta afirmación tiene un valor-de-verdad *ahora*? Si lo tiene, debería ser el mismo valor-de-verdad que tiene el afirmar mañana que hay un combate naval hoy día. Si mañana es verdad que hay un combate naval, hoy es verdad que *habrá* un combate naval. Si las afirmaciones sobre el futuro son verdaderas, son verdaderas *ahora*. En cuyo caso, ¿puede realmente cambiarse el futuro? (Una sugerencia considerada por el propio Aristóteles es negar que las afirmaciones sobre el futuro tengan un valor-de-verdad. Pero esto significaría que la predicción es literalmente imposible, sea o no verdad el determinismo).

3. ¿Podría haberlo hecho de otra manera?

Para Hobbes, libertad significa elección. ¿Tengo algún tipo de elección en las circunstancias actuales? Dado que hice A, ¿podría haber hecho

B? Decir que hago libremente A es decir que podría haber hecho otra cosa. (Ver G.E. Moore en su *Ética*). Mientras el resultado de una acción dependa de mi elección, soy libre. Por lo tanto, cuando me empujaron y caí sobre usted, yo no había escogido caerme, ni escogí libremente dañarlo, y no hay nada que pudiese haber hecho para evitar haberlo lesionado. Después de comenzar a caer, cualquier elección pasa a ser tardía e incapaz de alterar las consecuencias del golpe. Los abogados discuten casos de este tipo, y la idea de "evitabilidad" juega un importante papel en la determinación de responsabilidades legales. Sólo cuando ha existido la posibilidad de haber evitado las consecuencias de un hecho, se puede considerar que éste se originó libremente. (Ver C.L. Stevenson, "Ethics and Avoidability", en P. Schilpp, ed., *The Philosophy of G.E. Moore*).

Este enfoque, aunque tiene méritos, evade el problema con demasiada facilidad. Para poder decir que hice libremente *x*, tendría que haber tenido la opción de escoger otra cosa. Sólo cuando eso ocurre se puede sostener que la elección es libre. ¿Pero *pude* haber escogido? Y si así fuera, ¿podría haber escogido *libremente*? Con esto, la pregunta sobre la acción se transforma en una pregunta sobre la elección que lleva a ella, y pareciera que nos hemos lanzado en una regresión. Se debe llegar a un punto donde hay que aceptar que se hace una elección, sin querer hacerla. Ésta es *mi* única elección, sin alternativas. Pero, entonces, ¿pude haber hecho otra elección? ¿O estaba determinado que yo hiciera esa elección?

Estas preguntas son bien conocidas. No culpamos automáticamente a la gente por las cosas que elige hacer. Tratamos de entender los motivos que hubo detrás de la elección, y observar lo elegido como parte de una secuencia de eventos que condujo a ese resultado. Frecuentemente, cuando se descubren las desgracias que hicieron que la persona llegara a esa situación, se concluye que "no es culpa suya" que haga lo que hace. La persona estaba *forzada* a hacerlo debido a circunstancias que no podía controlar. Ricardo III, al analizar las desgracias que torcieron su carácter y al tomar conciencia de su propia deformidad, declaró: "Estoy decidido a demostrar que soy un villano". Es decir, he optado y resuelto hacerlo; y *también* soy la víctima de (estoy determinado por) mis circunstancias.

4. Libertad y carácter

Estas reflexiones sugieren que, después de todo, existe una especie de conflicto entre nuestra creencia en el libre albedrío y nuestro conocimiento de las causas. Mientras más conocemos las circunstancias, menos nos inclinamos a decir que alguien es un agente libre. *Tout comprendre c'est tout pardonner* (comprenderlo todo es perdonarlo todo).

Pero ahora nos enfrentamos a una paradoja, la cual se insinúa en el gran monólogo de Ricardo III. Supongamos que hay una elección completamente *no causada*: una elección que irrumpe en el curso de los eventos sin una causa. ¿Es esto lo que queremos decir con libre albedrío? Evidentemente, esta elección sería tan sorprendente para la persona que la hace como para cualquier otra persona. Sería un evento totalmente gratuito, y por el cual la persona no podría ser ni alabada ni culpada, ya que le llega en forma inesperada y no se origina en nada que exista en *ella*. Entonces, la libertad se reduce a una mera inexplicabilidad. En cuyo caso, resulta difícil ver que la libertad es algo que debemos ambicionar o juzgar.

De hecho, si analizamos la idea corriente de un acto libre, reconocemos que, debido a que alabamos o culpamos a las personas por lo que hacen libremente, ansiamos asegurarnos que sus acciones son verdaderamente *suyas*. Referimos sus acciones libres a su carácter, diciendo que *él* causó esto o *ella* causó eso. El acto libre se origina en las deliberaciones del agente, que por lo tanto también debe ser parte de su causa. La libertad implica causalidad, y no la ausencia de ésta.

5. Compatibilidad

Ahora estamos en condiciones de definir algunos de los puntos de vista adoptados por los filósofos modernos:

(i) *El concepto de libertad es incoherente.* Ésta sería la opinión de alguien que argumentara lo siguiente: primero, la libertad parece ser incompatible con la causalidad (ya que negamos que una persona es libre cuando podemos trazar la causalidad de su acción a un punto situado más allá de su poder de decisión); y segundo (por la razón recién dada), la libertad implica causalidad. Entonces, el concepto de libertad sería contradictorio.

(ii) *Incompatibilidad.* La libertad es incompatible (a) con el determinismo o (b) con la causalidad. Muchos aceptan que es incompatible con el determinismo (por ejemplo, Anscombe), pero niegan que sea incompatible con la causalidad.

(iii) *Compatibilidad.* La libertad es compatible con (a) la causalidad e incluso con (b) el determinismo. No existe contradicción entre estas dos ideas.

La compatibilidad tiene una historia respetable, y reconoce dos variedades. Algunos, como Spinoza, presentaron un nuevo concepto de libertad, y otros, como Hume, aceptaron el concepto antiguo. Spinoza argumentaba lo siguiente: todo ocurre por necesidad. Si describí-

mos como "libres" sólo aquellas acciones que se originan en el propio individuo, entonces sólo Dios es libre. Pero también podemos establecer una diferencia entre los eventos que entendemos y los que no entendemos. Somos libres en la medida que tenemos una "idea adecuada" sobre las causas de nuestras acciones, y ese sentido de libertad constituye el único que se puede aplicar a nosotros. Esta libertad es cuestión de grados, y podría definirse como "la conciencia de la necesidad".

El enfoque de Hume, que es más moderado, ha ganado muchos adeptos. Hume era un determinista. No sólo creía que cada evento tiene una causa, sino también que las causas determinan sus efectos, ya que están unidas a ellos por leyes universales. (Creía esto a pesar de su escepticismo sobre las "necesidades reales"). Sostuvo que en la idea de libertad no hay nada que niegue al determinismo. La idea de libertad surge cuando atribuimos las consecuencias de una acción al agente, ya sea para alabarlo o culparlo. En esta idea no hay nada que afirme o niegue al determinismo, y sus bases no se ven afectadas por los avances de la ciencia.

6. Responsabilidad

A los actuales seguidores de Hume les impresiona especialmente la idea de responsabilidad y el concepto asociado de la "excusa". (Ver J.L. Austin, "A Plea for Excuses", en sus *Philosophical Papers*). En la vida humana es de suma importancia asignar responsabilidad por las acciones, pues permite premiar al bueno y castigar al delincuente. Si perdiéramos de vista esta idea, no podríamos controlar ni juzgar la red de relaciones humanas. La tarea más importante de los tribunales de justicia es determinar, en casos tanto civiles como criminales, quién es responsable de qué. Si estudiamos el argumento moral y legal, descubrimos que el concepto de responsabilidad es muy diferente del concepto de elección —y está muy alejado de la "libertad metafísica". Una persona puede hacer algo deliberadamente, eligiendo esto a través de consideraciones racionales, y sin embargo no ser responsable de las consecuencias. Supongamos que voy manejando un camión cuyos frenos han fallado en forma inexplicable. Al guiarlo hacia la derecha, atropellaría a un frágil anciano; si lo dirijo hacia la izquierda, arremetería a un grupo de niños; y si no hago nada, el camión se estrellará contra una taberna llena de gente. ¿Soy responsable de la muerte de ese frágil anciano sólo porque escogí poner en peligro *su* vida?

Asimismo, una persona puede ser considerada responsable de resultados que no quiso haber producido y que están fuera de su posibilidad de deliberar. Supongamos que su trabajo consiste en revisar los frenos de cada camión que sale de la fábrica, y dejó que un camión

pasara sin ser inspeccionado. ¿No sería usted en parte culpable de la muerte de ese frágil anciano? Esto constituye un caso de negligencia que tiene gran importancia en las leyes civiles. Pero también hay negligencia criminal. Una irresponsable falta de respeto por la vida y pertenencias ajenas puede llevar a acusaciones criminales. Al imponer penas, la ley sólo sigue nuestras intuiciones morales.

Finalmente, en todos los casos de responsabilidad, existe la posibilidad de excusarse. Es verdad que lo hice en forma deliberada, pero estaba actuando bajo gran presión, en un estado de confusión mental, o después de haber bebido mucho. Es cierto que fui negligente, pero mi mujer recién me había abandonado, lo que me impidió concentrarme, o las reglas no estaban claras y no se me dio el tiempo necesario para estudiarlas. Las excusas eliminan la culpa, mostrando que no fue una falla *mía* lo que desencadenó la catástrofe.

El concepto de responsabilidad nos es vital, y tiene su propia lógica. Tendemos a estar de acuerdo en nuestros juicios sobre la responsabilidad y a reconocer los mismos factores que la reducen o incrementan. Entonces, ¿en qué se basan estos conceptos? ¿Y dependen de una idea de libertad metafísica?

7. Personas y animales

La diferencia entre personas y animales arroja algo de luz sobre este asunto. Tal vez *seamos* animales, pero de un tipo especial, cuyas acciones se juzgan en términos morales. Uno naturalmente se aflige cuando descubre que alguien ha entrado al gallinero y decapitado a las gallinas. ¿Pero se le guarda *resentimiento* al zorro? ¿Queremos llevarlo al tribunal para que sea juzgado y reciba su merecido castigo? Evidentemente no. Aunque uno pudiera pasarse toda la noche emboscado con una escopeta, o telefonear al dueño de los perros zorreros, el objetivo de estas acciones no sería *castigar* al zorro; sólo se busca eliminarlo. Hizo lo que hizo por instinto, y sin *mens rea*. No tenía la obligación de respetar a las gallinas, ni ellas tienen un derecho especial a la vida que pudiera usarse en contra del zorro. Los animales no tienen derechos ni obligaciones, y no sólo sería sentimental sino también absurdo tratarlos como si nuestras normas morales se aplicaran a ellos. Si lo hiciéramos, el resultado no sólo sería confusión, sino que también constituiría un importante obstáculo para relacionarnos con ellos. Ni usted ni ellos lograrían nada que deseen.

La situación es bastante diferente con los seres humanos. Naturalmente, me indignaría descubrir que mi vecino Alfred entró a mi gallinero poseído por un frenesí de morder gallinas. Yo le reprocharía haciéndole ver el daño ocasionado, trataría de convencerlo que su conducta fue errada, de su obligación de respetar mi propiedad y el bie-

nestar de criaturas inocentes que no le habían hecho ningún daño. En caso de que Alfred sea un maniático mordedor de gallinas, sería poco probable que estos argumentos tuvieran éxito. Pero también puedo entablar un juicio legal contra él y además acusarlo criminalmente de crueldad con los animales. De una u otra forma, mi deseo de expresar mi enojo juzgándolo y culpándolo va a tener un efecto. Así estará menos inclinado a repetir su fechoría. En la medida que cambie su conducta, mi resentimiento se va a atenuar. Incluso algún día podríamos llegar a ser buenos amigos, y las gallinas decapitadas tan sólo un recuerdo.

El caso ilustra el argumento de Strawson en "Freedom and Resentment". Según Strawson, frente a las personas podemos adoptar dos actitudes diferentes, que él llama "objetivas" y "reactivas", pero que podríamos describir en forma más útil como "científicas" e "interpersonales". Puedo relacionarme con las personas como lo hago con otros objetos naturales, estudiando las leyes de la dinámica que los gobiernan y tratando de ajustar su comportamiento a estas leyes. O puedo reaccionar frente a ellas como una persona frente a otra, dándoles razones, sintiendo resentimiento por sus errores, y enojo frente a sus injusticias. En circunstancias normales, las actitudes interpersonales se sostienen por sí mismas. Sirven para lograr un acomodo y entendimiento mutuos. El resentimiento se satisface con una disculpa, y ésta con el perdón. El da y quita de la razón finalmente logra la paz en la concordia.

Estas actitudes interpersonales se basan en la suposición de racionalidad. Una persona es un ser racional, con derechos y obligaciones a los cuales podemos apelar. Es capaz de entender y actuar con razones, y sus proyectos pueden cambiar a la luz de argumentos. Por eso siento resentimiento cuando me daña, y gratitud cuando me beneficia. Estas reacciones no sólo son razonables, sino también *eficaces*. Mi resentimiento la induce a cambiar de conducta, mientras que mi gratitud la induce a mantenerla.

Sin embargo, en ciertos casos, el resentimiento y la gratitud, la alabanza y la censura, la razón y la casuística, son ineficaces. Alfred recibe silenciosamente mis reproches, y a la noche siguiente de nuevo está mordiendo. Está poseído por una obsesión que va más allá de la influencia de la respuesta interpersonal. Esto hace vacilar mi opinión de él. Ya no puedo relacionarme con él como lo hago con otras personas: las emociones interpersonales han dejado de ser fructíferas y Alfred ya no les reconoce su vigencia. A la larga me veré obligado a adoptar una conducta más científica, para así buscar las causas de su alteración e intentar un tratamiento. Si tengo que encerrarlo, no lo hago como un castigo, sino para tratar su enfermedad. Alfred ha caído fuera de la red de las relaciones personales para transformarse en una

cosa. Esto es algo que puede ocurrir en el caso de las enfermedades mentales.

Genialmente, Strawson sugiere que aquí radica el conflicto entre libertad y causalidad. No se trata de un conflicto *in rem*; más bien, reside en las actitudes del observador. Las relaciones personales nos hacen ignorar las causas más profundas de las acciones de los otros y responder a ellos con nuestras ideas espontáneas sobre responsabilidad y derecho. La emoción interpersonal nos entrega una forma mucho más eficaz para manejar el mundo humano que la que podríamos derivar de una ciencia del comportamiento humano. Pero se llega a un punto donde el enfoque interpersonal deja de ser fructífero. En ese momento es cuando iniciamos la búsqueda de causas. En consecuencia, degradamos al otro de persona a cosa.

Por lo tanto, el conflicto no es entre acciones libres y acciones causadas: la ciencia que estudia la naturaleza humana se aplica en forma indiferente a ambas y niega la realidad del contraste. El conflicto es entre actitudes que requieren que pasemos por alto la causalidad, y actitudes que requieren que nos preocupemos de ella y definamos lo que vemos en términos de ella.

8. La postura kantiana

Definí la postura de Strawson en términos que él no usa, para así avanzar hacia el original. Ésta es la postura de Kant, que se puede considerar como la respuesta filosófica más profunda al problema de la libertad.

Kant sostiene que sabemos que somos libres porque estamos sujetos a la ley moral. A través de la razón, nos obligamos a hacer lo que se debe y a evitar hacer lo que no se debe. Tales obligaciones sólo tienen sentido si decidimos libremente obedecerlas, pues aquello que hacemos impulsados por la naturaleza no puede ser también un deber. La libertad no tiene cabida en el mundo de la naturaleza, cuyo principio imperante es la ley de la causalidad. Por lo tanto, parece que soy parte de la naturaleza —ya que soy un animal, sujeto a pasiones e impulsado a actuar por toda clase de motivos irracionales— y estoy separado de ella, pues soy yo quien origina las acciones que nacen de mi razón y que expresan mi libre obediencia a una ley trascendental.

¿Cómo puedo reconciliar estas dos ideas? Según Kant, no pueden reconciliarse, sólo trascenderse. Ofrecen descripciones completas del mundo a partir de puntos de vista rivales: el del entendimiento y el de la razón práctica.

El entendimiento nos da la siguiente visión de la condición humana: somos organismos, parte del mundo natural, y estamos sometidos a su causalidad. Como otros animales, nos vemos influencia-

dos por nuestras pasiones y deseos, que producen y explican nuestra conducta. Somos objetos entre otros objetos; nuestros deseos no tienen poder en la lucha por la supervivencia y pueden ser atropellados e impedidos por los deseos de otros y de los animales que compiten con nosotros por los recursos de la tierra.

La razón práctica nos da otra visión: somos personas, con derechos, obligaciones y valores morales. Como tales, estamos fuera de la naturaleza y la juzgamos a ella y a nosotros mismos según una ley superior. La razón no sólo nos indica cómo actuar para satisfacer nuestros deseos, sino también lo que *tenemos* que hacer, lo deseemos o no. La razón se dirige directamente al agente mediante un "imperativo categórico". La persona no se puede negar frente a este imperativo; a lo más, puede eludirlo. No somos objetos entre otros objetos, sino sujetos, con una perspectiva de primera persona respecto al mundo, lo que nos hace responsables de nuestros actos y nos recuerda constantemente que somos seres separados del orden natural. Luego, las personas no son cosas, ni pueden ser tratadas como tales sin desafiar la ley de la razón. Deben ser tratadas como fines en sí mismas, y no como medios: tienen derechos inviolables, pero también obligaciones. Gracias a esta red de derechos y obligaciones recíprocos, las personas pueden relacionarse entre sí y aspirar al "reino de los fines" que constituye la comunidad ideal.

Estas ideas de Kant contienen muchos elementos cuestionables, pero nuestras intuiciones pre-filosóficas las confirman. Por ejemplo, nosotros diferenciamos entre un movimiento corporal y una acción: entre mi brazo levantándose y yo levantando mi brazo. ¿Cuál es la diferencia? Kant tiene una respuesta: lo primero es un proceso natural, comprensible a través de las causas que lo producen; lo segundo es una expresión del ser racional, comprensible en términos de sus razones para la acción. Asimismo, diferenciamos entre causas y razones: las primeras explican el movimiento en términos de leyes naturales (por ejemplo, "Mi brazo se levantó porque se estimularon las sinapsis nerviosas"); las segundas explican la acción en términos que también podrían justificarla ("Levanté mi brazo para amonestarlo, y tuve que hacerlo porque..."). Nuevamente, diferenciamos entre las criaturas como nosotros, con derechos y obligaciones, a quienes no podemos tratar como se nos ocurra porque exigen nuestra consideración, y el resto de la naturaleza. (Por supuesto que hay problemas respecto a los animales, pero la falta de claridad en *su* caso sólo sirve para recordarnos la claridad del nuestro). Esta diferencia se ilumina no sólo por el contraste entre persona y cosa, sino también por el contraste más metafísico entre sujeto y objeto. El sujeto autoconsciente no sólo es parte de la naturaleza, arrastrado por fuerzas que no controla. Es juez de la naturaleza, que no sólo hace cosas, sino que también debe *cues-*

tionar lo que hace. Se *sitúa* a sí mismo en su mundo y no sólo está "contenido" por él. (Esto es parte de lo que Heidegger quería decir con la "cuestión de Ser").

A medida que proseguimos por este camino, diferenciando personas de cosas, y nuestras actitudes frente a las personas de nuestras actitudes frente a las cosas, cada vez es más factible suponer que ésta *es* la diferencia que tenemos en mente cuando consideramos el lugar de la libertad en la naturaleza. Además, ahora podemos ver por qué el concepto de responsabilidad es tan importante. Es lo que une al mundo de la naturaleza con el mundo de las personas; nos dice que ésta o aquella parte del mundo natural expresa el ser racional de ésta o aquella persona. Éste es el principio y el fin del juzgar.

¿Pero cómo se pueden reconciliar estos dos puntos de vista? Como ya dije, Kant no creía que *pudieran* reconciliarse. Sin embargo, la contradicción entre ellos es sólo para el entendimiento y no para la razón práctica, y por lo tanto, puede ser trascendida en la vida moral. (Ésta es la verdadera inspiración para la teoría de la dialéctica de Hegel). El enfoque de Kant es demasiado drástico; por eso veamos si podemos reemplazarlo con algo más cercano al sentido común.

CAPÍTULO 18

El Mundo Humano

Volvamos por un momento a la discusión del Capítulo 15. Allí argumenté que los estados mentales se diferencian por su "intencionalidad": la propiedad de "referirse" a un "objeto inexistente". ¿Qué propiedad es ésta? La teoría de Frege sobre la estructura de las oraciones depende del principio de extensionalidad, que dice que la referencia (extensión) de un término complejo está determinada por la referencia a sus partes. Frege reconoció que ciertos contextos parecen violar este principio (ver Capítulo 6). En el contexto "Mary cree que...", no se pueden sustituir en forma confiable los términos con la misma referencia. A partir del hecho de que Mary cree que Lady Blackstone es una mujer, no se puede deducir que Mary cree que el rector del Birkbeck College es una mujer, ya que Mary podría no saber que Lady Blackstone es la rectora de Birkbeck. (¿Desde cuándo las damas son rectores?). Para Frege, esta falla en la extensionalidad es sólo aparente, ya que los términos en contextos como "Mary cree que..." tienen una referencia que es nueva y "oblicua". La sugerencia de Frege es que aquí los términos se refieren a su *sentido* normal. Él argumenta que uno puede sustituir palabras con el mismo sentido sin que por ello cambie la referencia (el valor-de-verdad) de la totalidad. Ésta es la teoría fregeana de la intensionalidad, que ahora ya no se acepta.

El contexto "Mary cree que..." se considera más a menudo como genuinamente no-extensional, en otras palabras, como "intensional". Es interesante que el contexto se completa mediante un término que identifica a un objeto intencional: al objeto de la creencia de Mary. Cada vez que nos referimos a estados intencionales, de hecho terminamos con modismos intensionales. De "John le teme al hombre enmascarado" no se deduce que "John le teme a su padre", aunque el hombre enmascarado sea su padre. De "Mary está celosa de Alev" no se deduce que "Mary está celosa de la niña más pobre de Turquía", etc. El contexto intensional contiene un nombre o descripción, que también es la "descripción bajo la cual" el objeto de la creencia, del temor o de los celos es concebido por el sujeto. Esta "descripción bajo la cual" identifica al "objeto intencional" de un estado mental. Entonces, por una extraña casualidad, la intencionalidad es un tipo de

intensionalidad: el tipo que emerge cuando se describen entidades mentales. (¿O será casualidad? Ciertamente, no puede ser).

Lo de arriba es suficiente aunque no *exactamente* cierto. La intencionalidad refleja el hecho de que los estados mentales son también conceptualizaciones del mundo; por lo tanto, para describirlos, es necesario identificar las "descripciones bajo las cuales" se presenta su "mundo". Un estudio del ámbito mental también constituye un estudio del ámbito intencional: el mundo como lo concebimos en la experiencia. Husserl llamó *Lebenswelt* o "mundo de la vida" a este ámbito intencional; otros, influenciados por Wilfrid Sellars, han escrito sobre la imagen "manifiesta", en oposición a la "científica". Me voy a referir al "mundo humano". Sostendré que una de las tareas de la filosofía es describir y explorar este mundo humano, y tal vez reivindicarlo contra el mundo de la ciencia.

1. Variedades de estados intencionales

La intencionalidad significa que se necesitan palabras como "de" o "sobre" para describir lo mental. Estos términos denotan "cuasi-relaciones". ¿Pero siempre denotan la misma cuasi-relación? Esta pregunta es extremadamente difícil de contestar. Tan pronto como penetramos bajo la superficie de la gramática, descubrimos un sinnúmero de formas diferentes en que las concepciones entran a la conciencia. He aquí algunas:

(i) *Percepción*. Los objetos que vemos se *parecen* a algo: digamos, a una vaca. Pero podría no ser una vaca, aunque, por otro lado, su apariencia es de vaca. ¿Qué queremos decir con apariencia perceptual? ¿Es un tipo de creencia? Volveré a esto en el Capítulo 23.

(ii) *Creencia*. Las creencias pueden ser verdaderas o falsas. Lo que las hace verdaderas es el mundo, que puede ser o no como nuestras creencias lo representan. Además, cada creencia implica una concepción de su objeto. Algunas concepciones nos entregan un cuadro del mundo que es más un resultado de nuestra experiencia que de su verdadera constitución. Por ejemplo, mi creencia de que este libro es rojo aplica un concepto —*rojo*— cuyo contenido tiene que obtenerse mediante una percepción visual. Tal creencia es una creencia sobre *apariencias*.

(iii) *Deseo*. Cuando quiero un vaso de cerveza, ésta es un "objeto" del deseo, que concibo bajo lo que Anscombe (*Intención*) llama "caracterización de deseabilidad". Pienso en la cerveza como fría, refrescante y

vagamente aceptable. El objeto del deseo se sitúa en el futuro y quizás frustre mis expectativas; incluso puede no llegar a materializarse.

(iv) *Emoción*. Una emoción se funda en una creencia: por ejemplo, si le temo a algo, es porque creo que encierra una amenaza para mí. Luego, las emociones comparten la intencionalidad de las creencias: pueden ser verdaderas o falsas, tal como las creencias son verdaderas o falsas, dependiendo si el mundo calza o no con sus concepciones. Pero las emociones tienen una segunda dimensión de la intencionalidad: también implican deseos. Si le temo al hombre enmascarado, deseo mantenerlo alejado de mí. Mi temor tiene la intencionalidad de un deseo: implica una concepción de deseabilidad de un estado futuro (de no-hombre-enmascarado).

(v) *Pensamiento*. No es necesario creer en algo para pensar en un paisaje: éste puede ser completamente imaginario. Sin embargo, de todas maneras "tengo pensamientos", que podrían ser verdaderos o falsos y cuyo contenido podría representar o no al mundo.

(vi) *Imaginación*. Cuando leo una historia de ficción o miro un cuadro, estoy concibiendo un mundo imaginario y dejando que mis pensamientos y sentimientos lo recorran. Esto también implica concepciones, que, dada su naturaleza de ficción, están libres de la exigencia de ser verdaderas. (Aunque tal vez debieran ser verdaderas con respecto a la vida). Aquí hay una profunda pregunta a la que volveré más adelante.

La lista podría alargarse. Pero lo dicho sirve para mostrar que la apariencia del mundo se construye de varias maneras según los requerimientos de muchas facultades humanas. Existe un tipo de filósofo (por ejemplo, Fodor) que describiría todos los estados mentales de mi lista como "representaciones mentales", ya que "representan" el mundo como si fuera de ésta u otra manera, más o menos en la forma como lo hace un cuadro. Pero el término "representación" no agrega mucho al término "referencia" ya sugerido por Brentano. (En estética, los filósofos a menudo tratan de entender la representación en *términos* de referencia). La idea central es el concepto de *verdad*. Aunque el mundo puede *falsificar* nuestros estados mentales, a veces esto no nos importa. Por ejemplo, eso es exactamente lo que esperamos que ocurra con la imaginación. Sin embargo, nuestras concepciones imaginarias nos son preciosas y entran en nuestra visión de la realidad.

2. El mundo de la ciencia

Esto me hace volver a los temas discutidos en el Capítulo 15. La ciencia, que se originó como un intento de explicar las apariencias, rápi-

damente comenzó a reemplazarlas. En el siglo XVII ya había pensadores científicos, como Gassendi y Boyle, que percibieron muy luego este fenómeno e introdujeron la diferenciación entre las cualidades primarias y secundarias hechas famosas por Locke. Cuando se explican las apariencias de las cosas, las describimos como (probablemente) son. Luego se atribuyen a la realidad sólo *algunas* de las cualidades que ingenuamente se perciben en ellas: las cualidades "primarias". Las otras cualidades se definen en términos de las experiencias sensoriales que están implicadas en detectarlas. Decir que un objeto es rojo equivale a decir que aparece rojo en condiciones normales para observadores normales. (¿Quiénes son *ellos*? Bueno, ¡aquellos que, en condiciones normales, ven las cosas rojas como si fueran rojas! Aquí hay muchos círculos, pero el consenso es que ninguno es vicioso). ¿Esto significa que no hay nada que *sea* realmente rojo? Eso pensaba Berkeley, pero Berkeley era así. Es más razonable decir que las cosas *son* realmente rojas, pero que la clasificación "roja" es relativa a la experiencia, no tiene cabida en lo realmente real (el mundo como es en sí mismo, sin adoptar ningún punto de vista).

El argumento puede generalizarse. Los conceptos que usamos a diario reflejan el mundo *como lo encontramos*. Se pueden utilizar en juicios verdaderos o falsos. El demostrar que la rojez es una cualidad secundaria no demuestra que todos los juicios sobre la rojez son falsos. Al contrario: permite entender cómo se diferencian aquí lo verdadero y lo falso. Asimismo, la "psicología popular" (la teoría de que el alma humana se encuentra contenida en forma implícita en nuestras concepciones mentales cotidianas) describe sólo la apariencia del mundo mental, y no el mecanismo que lo subyace. Sin embargo, para que la teoría verdadera de los fenómenos pudiese invalidar nuestros juicios cotidianos sobre la mente, tendría que lograr *contradecir* nuestras creencias cotidianas.

Pero he aquí el escollo. ¿Cómo saber anticipadamente que nuestras concepciones cotidianas no implican errores? ¿Cómo se puede estar seguro de que estas concepciones no van a ser arrasadas por la ciencia, que sólo nos ofrece sus frías abstracciones, un esqueleto del cual no cuelga nada humano?

Esta preocupación no sólo es filosófica, sino también espiritual. El significado del mundo está cuidadosamente preservado a través de concepciones que la ciencia no acepta: concepciones como la belleza, la bondad y el alma, que crecen en la angosta franja que contiene lo más fértil del discurso humano. Esta franja se erosiona rápidamente cuando se elimina su flora, y desde ese momento se hace estéril. Este proceso se puede ver en acción en la sexualidad. Generalmente, la sexualidad humana ha sido entendida a través de ideas de amor, compartir y mutua dependencia. Estas concepciones estaban protegidas por una

veta encantada de ideas e imágenes literarias, dentro de las cuales el hombre y la mujer podían vivir felizmente —o, si esto no ocurría, de todas maneras tenían una infelicidad que era manejable y controlable. Todo esto es eliminado por el sexólogo, que pretende así revelar la verdad científica de las cosas: los órganos animales, los impulsos carentes de moral y las tintineantes sensaciones que aparecen en esos siniestros informes sobre la conducta sexual de los humanoides estadounidenses. El *significado* de la experiencia no desempeña ningún papel en la descripción científica. Como la ciencia tiene soberanía absoluta sobre lo que es verdad, el significado pasa a ser considerado una ficción. Por un corto período, las personas tratan de reinventarlo, e incluso a veces albergan la esperanza de mejorarlo. Al fracasar, caen en un estado de hedonismo cínico, desde el cual se burlan de los vejestorios que siguen creyendo que en el sexo hay algo más que biología.

La exploración científica de la profundidad de las cosas puede hacer que la superficie sea ininteligible, o inteligible sólo a través de un lento y penoso proceso, lleno de vacilaciones, que erosiona las necesidades de la acción humana. Como agentes, pertenecemos a la superficie del mundo, y a ella aplicamos las clasificaciones que informan y permiten nuestras acciones. Estas concepciones no pueden ser reemplazadas con algo que sea mejor que ellas mismas, porque han evolucionado precisamente bajo la presión de circunstancias humanas y en respuesta a necesidades humanas: en particular, nuestra necesidad de significado.

3. Tipos no-naturales

Nuestras clasificaciones dividen el mundo según nuestros intereses. La ciencia se interesa en la naturaleza de las cosas y, por lo tanto, emplea clasificaciones cuyo objetivo es revelar cómo son las cosas. Los conceptos de tipo natural "dividen la naturaleza en sus junturas", y de allí emanan nuestras leyes científicas. Pero tal vez nos interese más la relación de los objetos con nosotros que su causalidad y construcción. No sólo buscamos las causas de los eventos, sino también su significado —aun cuando no lo tengan. Por ejemplo, agrupamos las estrellas en constelaciones de acuerdo a ficciones humanas, lo que representa una afrenta astronómica. Para el astrónomo, el concepto de "constelación" sólo exhibe la emoción supersticiosa de quienes lo inventaron. En cambio, para el astrólogo, es algo que entrega la más profunda percepción interna del misterio de las cosas. La gente moderna no tiene dudas respecto a cuál de estos puntos de vista es el verdadero, aunque consulte el horóscopo.

Pero existen clasificaciones legítimas que atraviesan las divisiones reconocidas por la ciencia. Un buen ejemplo son los mármoles ornamentales. El objetivo de esta clasificación es agrupar las piedras de acuerdo con su similitud estética. Un mármol ornamental puede ser pulido; tiene un grano, un color, una profundidad y una translucidez superficial que están llenos de connotaciones sagradas. La clasificación incluye al ónix, el alabastro y el mismo mármol; en términos científicos, ésta es una clasificación completamente carente de sentido. El ónix es un óxido, el alabastro un silicato, mientras que la piedra caliza (una forma alotrópica del mármol) está expresamente excluida de la lista de los mármoles ornamentales. Una ciencia de las piedras tiene como meta reemplazar todas esas clasificaciones —cuyo servicio a los objetivos humanos hace disminuir su poder explicativo— por conceptos de tipo natural que finalmente van a explicar las cosas (incluyendo la apariencia de las cosas).

Una ciencia de las piedras va a clasificar juntos al mármol y a la piedra caliza como diferentes formas cristalinas del carbonato de calcio, ambos generados por la descomposición bajo presión de lo que fueron seres vivos. Esta ciencia no encontraría una explicación única para el hecho de que la apariencia y utilidad del mármol se aproxime tanto a la apariencia y utilidad del ónix y del alabastro. Luego, no contendría una clasificación que correspondiera a "mármol ornamental".

Algo semejante podría ser verdad en el campo de la psicología popular. En el Capítulo 16 pregunté cuál era la diferencia entre un estado mental y uno no-mental. Una respuesta muy difundida actualmente es: un "papel explicativo". Un estado mental desempeña un papel particular en la explicación de la conducta. (Ésta es la línea de los funcionalistas). Pero nuestras explicaciones corrientes de las cosas son superficiales: expresan teorías burdas y fácilmente disponibles que nos permiten responder a los eventos con la rapidez que se requiere para asegurar la supervivencia, pero sin entregar mayor conocimiento de su verdadera constitución que lo que esas mismas teorías implican. Por ejemplo, la "teoría" de que las mesas y sillas son sólidas nos es muy útil; pero ha sido descartada hace mucho tiempo por la verdadera ciencia de la madera. Asimismo, nuestros conceptos de creencia, deseo, emoción e intención, por útiles que sean para clasificar el comportamiento y enfocar nuestra respuesta a él, pueden ser tan superficiales como el concepto de mármol ornamental. Es posible que la verdadera teoría del comportamiento no utilice *esos* conceptos y atraviese las barreras que existen entre ellos en la misma forma que el concepto de carbonato de calcio cabalga sobre la división entre piedra caliza y mármol. Por lo tanto, la verdadera teoría de la mente no va a ser una teoría de la creencia, la intención y todo lo demás; estas ideas se eliminarían. La teoría no va a analizar nuestros conceptos mentales,

sino que los reemplazará. (Davidson sugiere que la lección de la intencionalidad es que *debe* reemplazarlos).

Sin embargo, la ciencia no podía proveer al mismo tiempo un sustituto para los conceptos que ordenan y dirigen nuestra experiencia cotidiana. Un escultor armado con las teorías de la química, geología y cristalografía, pero sin el concepto de mármol ornamental, no va a tener el sentido inmediato de la similitud en el uso que permite que sus colegas menos eruditos imaginen en forma espontánea una obra maestra decorativa. Sus percepciones serán diferentes, ya que el escultor erudito no va a poseer el concepto que permite percibir las piedras tal como lo hace quien las está viendo como material para una *escultura*. Asimismo, la "verdadera ciencia" de la mente no nos va a entregar un sustituto para nuestros conceptos mentales corrientes. Estos conceptos traen orden a nuestras comunicaciones mutuas. Si los hechos fundamentales sobre John son, para mí, su constitución biológica, su esencia científica, su organización neurológica, me resultará difícil responder a él con afecto, enojo, amor, desprecio o pena. Descrito así, se transforma en algo misterioso para mí, ya que esas clasificaciones no captan el objeto intencional de mis actitudes interpersonales.

4. Entendimiento intencional

Podemos contrastar dos modos de entendimiento: la ciencia, que intenta explicar las apariencias, y el "entendimiento intencional", que trata de interpretarlas, es decir, describir, criticar y justificar el mundo humano. El entendimiento intencional estudia el mundo en términos de los conceptos a través de los cuales lo experimentamos y actuamos sobre él: los conceptos que definen los objetos intencionales de nuestros estados mentales. El filósofo kantiano Wilhelm Dilthey (1833-1911) acuñó el término *Verstehen* para referirse a este tipo de entendimiento —el término entró en el uso sociológico a través de los escritos de Max Weber. El entendimiento intencional se enfrenta directamente con el mundo como lo percibimos; su objetivo no es tanto explicar las cosas, como hacernos sentir cómodos con ellas.

Los conceptos de nuestro entendimiento intencional no son fáciles de analizar. Están inmersos en sentimiento y actividad, y cuesta enfocarlos. No obstante, existen verdades objetivas y genuinas sobre el mundo humano, que se descubren a través del análisis filosófico. Algunos llaman a este análisis "fenomenología"; otros se refieren al "análisis de conceptos": pero, al menos en esta área, donde se estudia la estructura de la apariencia, los dos métodos son una misma cosa. El intento de profundizar nuestro entendimiento intencional implica

explorar el lenguaje público de la apariencia, a través del cual entendemos el mundo como un campo de acción y un objeto de respuesta.

He aquí cómo se debe expresar la teoría kantiana de la libertad: las personas se pueden conceptualizar de dos maneras, como elementos en la naturaleza o como los objetos de actitudes interpersonales. La primera forma emplea el concepto de ser humano (tipo natural); divide nuestras acciones en las junturas de las explicaciones, y deriva nuestra conducta de una ciencia biológica del hombre. La segunda forma emplea el concepto de persona, que es un concepto *sui generis*, no de tipo natural. A través de este concepto, y las ideas afines de libertad, responsabilidad, razones para la acción, derecho, deber y justicia, obtenemos la descripción del ser humano que perciben quienes responden a él como persona. Nuestra respuesta está envuelta en una red de sentimientos interpersonales. Cada uno de nosotros exige justificación del otro, y el resultante dar y pedir razones es la raíz de la armonía social. Los conceptos que permiten este dar y pedir no sólo son útiles para nosotros, sino también indispensables. El principal de estos conceptos es el concepto de libertad.

El intento científico de explorar la "profundidad" de las cosas humanas se acompaña de un peligro singular. Amenaza destruir nuestra respuesta a la superficie. Sin embargo, vivimos y actuamos en la superficie: allí somos creados como apariencias complejas sostenidas por la interacción social que nosotros, como apariencias, también creamos. En esta delgada y fértil superficie se siembran las semillas de la felicidad humana, y el temerario deseo de barrerla y eliminarla —deseo que ha inspirado a todas las "ciencias del hombre", desde Marx y Freud hasta la sociobiología— nos despoja de nuestro consuelo. Por lo tanto, la filosofía es importante como un ejercicio en ecología conceptual. Constituye el último intento para "salvar las apariencias".

El entendimiento intencional aclara y apoya la descripción de nuestro mundo como una "delgada superficie". Da sentido a los tipos funcionales y a las cualidades secundarias. Apoya aquellas clasificaciones más fugaces y evasivas que forman el trasfondo de la vida personal: clasificaciones relativas a las emociones (lo temible, lo adorable, lo desagradable) y al interés estético (lo ornamental, lo sereno, lo armonioso); da sentido a nuestras actitudes interpersonales, reforzando los conceptos en que se basan para su intencionalidad; y explora el significado del mundo, en las experiencias morales y religiosas.

5. Encantamiento y error

Es evidente que no podemos suponer que esta descripción de nuestro entendimiento intencional es verdaderamente real. Podemos descubrir

contradicciones en nuestros conceptos habituales (por ejemplo, en el concepto de libertad); podemos descubrir mitos, fantasías y engañosas ilusiones en el corazón mismo de nuestra visión habitual del mundo y de la psicología popular que va con ella. Si estas contradicciones y ficciones son arrasadas por la ciencia, seguramente es porque se lo merecen.

Criticar una creencia no es lo mismo que criticar los conceptos que ella contiene. Considere las cualidades secundarias. La filosofía nos dice que nuestras creencias sobre éstas pueden ser verdaderas, aun cuando los conceptos que se usan para expresarlas confunden en forma sistemática. A la inversa, los conceptos que se basan en la realidad a veces aparecen en creencias falsas respecto a ella: como en las antiguas creencias sobre las estrellas. La filosofía nos puede decir si nuestros conceptos son correctos, pero no si nuestras creencias son verdaderas. Sin embargo, la filosofía se resiste a aceptar los falsos argumentos en contra de nuestras creencias, que se derivan sólo de una consideración de los conceptos. Por ejemplo, el marxismo critica muchas de las creencias que se han tejido en la tela de nuestra vida social, por el hecho de ser "simples ideologías". Nos dice que las creencias sobre la justicia no tienen autoridad, porque se han adoptado sólo para legitimar el poder "burgués". Podría ser que el *concepto* de justicia contribuya a esta función: porque el concepto es interés-relativo, y el orden político es el interés al que sirve. Pero no se puede deducir que nuestras creencias sobre la justicia *también* sean sólo funcionales y que no tienen derecho a reclamar una verdad propia. (Este caso es paralelo al de las cualidades secundarias). Es *verdad* que el robo es una injusticia, aun cuando el concepto de justicia deriva su sentido de las relaciones sociales que sostiene.

Por otro lado, hay muchas falsas creencias respecto al mundo humano, y la pérdida de esas falsas creencias suele acompañar a una pérdida de confianza en los conceptos que se emplean en ellas. Esto también puede ser parte de nuestra crisis espiritual. El lector de *La Ilíada* de Homero se impresiona por la falta de distancia que existe entre el héroe griego y su mundo. El mundo, tal como lo percibía el héroe, estaba preformado por las necesidades de acción; reflejaba de vuelta hacia el héroe la intencionalidad de sus propias emociones, y él podía leer sus decisiones fuera de la realidad, sin pausa alguna para buscar la razón de por qué. No obstante, el mundo del héroe griego no sólo se conceptualiza como "listo para la acción"; también es un mundo encantado, uno que se entiende en términos sobrenaturales. La teología de Homero es "delgada", sus raíces están en esa superficie delgada y fértil, la misma superficie que habita el héroe homérico. Esto explica su utilidad, pero es una utilidad que está unida a su falsedad. (¡Que el pragmatismo se trague esto!).

r-

Lo dicho contrasta con el mundo de Proust. En aquel mundo, el héroe, si tal es la palabra que le calza, se encuentra acorralado por la ciencia moderna. Él conoce la falsedad de todas esas supersticiones y sabe que si hay significado en el mundo es porque él lo crea. Ya no deriva su voluntad de la naturaleza; más bien, trata de *descubrir* su voluntad transcribiendo la naturaleza dentro de sí mismo. El mundo humano se transforma en un mundo de remembranzas; su significado no reside en grandes hechos y desafíos, sino que en recuerdos de perfumes y ecos distantes de un encantamiento que se desvaneció con la infancia. Hay significado en este mundo, pero es un significado que queda fatalmente corto para poder decidir cualquier acción.

El contraste es importante. El mundo humano florece mejor cuando es refrescado por manantiales de falsedad. Los conceptos que florecen en la jungla homérica satisfacen las ansias de acción del héroe, porque se ajustan al mundo de sus intenciones y extienden la intencionalidad hasta el área desconocida circundante. La árida veracidad del oasis de Proust es poco estimulante para el héroe. El significado meramente pasivo que encuentra en las cosas, está separado sólo por el grosor de un cabello de la absoluta falta de significado del mundo de la ciencia.

Estas consideraciones sirven para explicar por qué tantos filósofos sospechan del mundo humano y de los conceptos que se usan para describirlo. Estamos cerca de demasiados errores agradables, de demasiadas alegorías y mitos simpáticos. No obstante, éste es un punto que no se debe conceder. La ciencia sólo tiene autoridad porque explica la apariencia de las cosas. Por lo tanto, nunca podrá tener más autoridad que las apariencias que intenta reemplazar. El mundo humano es el sistema completo de esas apariencias, y aun cuando esté plagado de errores, lo mismo es cierto para la ciencia. Tampoco nos liberamos de los errores al abandonar nuestros modismos intencionales: porque sólo ellos tienen la capacidad de describir las apariencias, y por lo tanto, sólo ellos pueden proveer la prueba final de la ciencia.

6. Intención

Hay otro error más grande (porque es moralmente más grande) implicado en el hecho de capitular frente al punto de vista científico del mundo. Se demuestra a través de un concepto mental que hasta ahora no he discutido: el concepto de intención.

Los animales tienen deseos, pero no "toman la decisión" de actuar. Cuando actúan siguiendo un deseo, éste es causa suficiente para la acción. Si titubean, es porque otro deseo ha interferido precipitándolos en un conflicto. Las personas no sólo tienen deseos, sino también intenciones. Es decir, toman decisiones, elaboran planes de acción y los

llevan a cabo. Yo puedo tener la intención de hacer algo que no quiero hacer; también puedo hacer algo sin intención. El distintivo de una acción intencional es que se hace por una razón, y el propio agente puede ofrecer esta razón en respuesta a la pregunta "¿por qué?". (Ver Anscombe, *Intención*). Por lo tanto, nuestra capacidad para la acción intencional está ligada a nuestra habilidad para dar y recibir razones para la acción. Cuando tomo una decisión, al contrario de actuar por un impulso, lo hago siguiendo una cadena de razones que me involucran más centralmente en la acción amarrándola a mí mismo. (Esta diferencia entre intención e impulso sustenta gran parte de la filosofía kantiana sobre la libertad).

No todas las formas de conceptualizar el mundo ofrecen razones para la acción. Consideremos, por ejemplo, el amor. Cuando John ama a Mary, la ama por la persona que ella es en particular, un ser irremplazable e inagotable. El hecho de que ella sea Mary condiciona la intencionalidad de sus sentimientos y le da razones para todo lo que él hace por ella. Porque ella es Mary le manda flores, la corteja, la desea y se casa con ella. Pero esta idea de una "persona en particular", cuya característica dominante es precisamente que ella es la que es, no es aceptada por la ciencia. Al contrario, la ciencia de la conducta humana hace todo lo posible para eliminar esa forma de describir el mundo humano, y encontrar así la verdadera razón del enamoramiento de John. Según la ciencia, John ama a Mary por su olor o por otra característica que ella comparte con Jane, Rosemary o Inés. Aun cuando la cualidad que lo atrae a Mary *no* sea compartida por ninguna otra mujer, sigue siendo la cualidad, no el individuo, la que lo atrae. La ciencia no reconoce la existencia de una "esencia individual". Las descripciones bajo las cuales John percibe a Mary hacen una referencia esencial a su nombre y a la individualidad que éste encierra. Las descripciones no son falsas, pero no tienen cabida en el punto de vista científico del mundo. Dar a la ciencia una soberanía absoluta sobre la verdad, es una amenaza contra los objetivos del amor.

La intención se sitúa en la interfase entre el pensamiento y la acción. Une a ambos a través de una concepción del mundo y del lugar que la persona ocupa en esta concepción. No todas las concepciones pueden figurar en una razón para la acción; de hecho, la agencia racional restringe la construcción del mundo humano. Si el mundo va a ser *nuestro* mundo, entonces debe invitar y facilitar nuestros proyectos. Tenemos que poder aplicar las concepciones que definen las metas de nuestros esfuerzos: estas concepciones (por ejemplo, lo adorable, simpático, bello y agradable) también gobiernan nuestro razonamiento práctico.

¿Qué *son* exactamente las razones para la acción? El problema es doblemente difícil. Primero, la pregunta "¿por qué?" se puede inter-

pretar al menos en dos formas: como pidiendo una explicación y como pidiendo una justificación. ¿A cuál de las dos se refiere la "razón para la acción"? Segundo, las razones dadas desde el punto de vista de tercera persona pueden ser muy diferentes a las que daría el propio individuo (a sí mismo o a otro). ¿Cuál es la *verdadera* razón para la acción? El asunto se confunde aún más por la posibilidad de que existan razones inconscientes para la acción. ¿Tiene sentido esto? Y si lo tiene, ¿cuáles son los límites de las razones inconscientes, y cómo los descubrimos?

No pretendo explorar estas interrogantes, que pertenecen a la filosofía de la mente. Pero aquí hay *un* pensamiento que se relaciona con el tema de este capítulo. Las razones que *yo* tengo para mi acción, la expliquen o no, deben justificarla para mí mismo. Pero la justificación que *yo* tengo podría no coincidir con la justificación que *usted* hubiera dado; y *vuestra* justificación podría no estar disponible para *mí*. Considérese al antropólogo que estudia una danza de guerra, en la cual yo participo como miembro de la tribu. El antropólogo encontrará que hay razones para danzar, ya que la danza fortalece el espíritu y engendra la solidaridad que se requiere en un momento de crisis. Pero esa no es *mi* razón para danzar. Yo danzo como un acto de obediencia hacia el dios de la guerra. Si yo viera mi danza como la ve el antropólogo, perdería rápidamente el interés en danzar. (Por eso los antropólogos decentes mantienen en secreto sus descubrimientos, y los dan a conocer sólo cuando están fuera del alcance de quienes podrían ser corrompidos por ellos).

El ejemplo muestra cómo la perspectiva de primera persona puede construirse como una concepción especial del mundo humano, y cómo esta concepción puede ser amenazada por un punto de vista de tercera persona. La teoría del antropólogo corroe el *Lebenswelt* del danzante, y al hacerlo destruye la conexión entre el pensamiento y la acción. La sociología de Durkheim, que justifica la religión, también lo corroe.

7. La voluntad

Yo puedo reproducir en mí mismo la diferencia entre *mi* perspectiva frente a mis acciones y la perspectiva del *observador*. Puedo adoptar una u otra. Puedo mirar hacia el futuro a la luz de la pregunta "¿Qué es lo que voy a hacer?", y buscar las razones que me ayuden a tomar una decisión. Después de tomarla, sin tener dudas ni negar, puedo decidir: "Lo *voy a* hacer". Alternativamente, puedo mirarme "desde afuera"; *predigo* mis acciones, pero sin que esto implique necesariamente haberme decidido: "No cabe duda que me *iré* a casa, porque ése es el tipo de persona que soy yo". Puedo dudar de la verdad de esta

predicción y justificarla dando razones para creerla, pero no para llevarla a cabo.

La diferencia entre decidir y predecir ha sido tema de mucha discusión, y lo mismo ha ocurrido con la diferencia entre las visiones de la acción desde las perspectivas de primera y tercera persona. Estas diferencias nos permiten entender lo que los filósofos llaman "voluntad". Como persona racional, yo no sólo especulo sobre el futuro: delibero, decido y *reclamo derechos* respecto a eventos futuros, como parte de mí mismo. Al tener conocimiento inmediato de los contenidos de mis decisiones, puedo proyectar mi autoconciencia hacia el mundo y hacia el futuro. Sólo los seres con un punto de vista autoconsciente son capaces de hacer esto. Kant llegó a sugerir que el verdadero misterio del ser se abarca sólo a través de la razón práctica. En el ejercicio de la voluntad y en la vida moral que emerge de ella, el sí mismo se "realiza" en el mundo empírico. A través de la voluntad, lo trascendental se encarna y "vive entre nosotros".

Schopenhauer, quien se inspiró en la filosofía de Kant, dio en su ontología un lugar soberano a la voluntad. Schopenhauer creía que los idealistas habían demostrado completamente la tesis de que el mundo empírico tal como lo conocemos es un sistema de apariencias (las llamó "representaciones" o *Vorstellungen*). Nuestros conceptos —espacio, tiempo y causalidad— se aplican a este ámbito de puras apariencias y lo organizan como el mundo material que nos es familiar. ¿Pero hay algo *detrás* de las apariencias? ¿Hay alguna cosa-en-sí-misma? Schopenhauer contestó que sí. Existe la cosa que yo conozco en forma inmediata y sin ayuda de conceptos, la cual no aparece como una "representación" sino como el propio "yo", es decir, la voluntad. Ésta es la "cosa-en-sí-misma", lo realmente real detrás de las apariencias, la entidad que se escapa a las categorías de espacio, tiempo y causalidad, y que sostiene su naturaleza de manera absoluta. La voluntad es libre, se conoce en forma inmediata (es decir, sin conceptos), y nuestros pensamientos respecto a ella se justifican más a través de razones prácticas que teóricas. El intento de la filosofía de captar la realidad detrás de las apariencias no es fructífero ni necesario. Sólo tenemos que mirar hacia nuestro interior para encontrar lo que estábamos buscando, en el quehacer de la voluntad misma.

El sistema de Schopenhauer no es de aceptación general. Sin embargo, cabe señalar que es el único gran filósofo que reconoció la conexión entre el autoentendimiento y el entendimiento de la música. Por esa sola razón se debiera leer *El Mundo como Voluntad y Representación*. Pero también hay otra razón: el libro está escrito con una sorprendente soltura y elegancia —siempre es serio, pero nunca aburrido. En gran medida gracias a Kant y a Schopenhauer, los filósofos modernos han identificado a la voluntad con una agencia racio-

nal: el proceso consciente de tomar decisiones, con su trasfondo de razonamiento y discusión. Sin embargo, hay otras concepciones de la voluntad, ambas más atávicas y menos ligadas a una moralidad incipiente. Por ejemplo, Nietzsche sostuvo que la voluntad era la capacidad de autoafirmación, implicando que su origen no es racional, sino que yace en el deseo instintivo de obtener una ventaja personal y florecer como un organismo vivo. Discusiones más recientes han puesto énfasis en el fenómeno prerracional de automovilidad: la habilidad para *demostrar* o *probar*, cuyas raíces descansan en lo más profundo de la psique animal. Por ello, Brian O'Shaughnessy, en un libro que es tan interesante como difícil, ha sostenido que la voluntad consiste en un tipo de fuerza no-racional, "espíritu en movimiento", que es diferente al simple deseo y a la razón práctica. Se manifiesta en fenómenos como "esfuerzos de voluntad", donde intentar y tener éxito son los momentos de máxima importancia. (*The Will*). La discusión de O' Shaughnessy se distingue por su inmenso rango y sutileza; ha servido para restituir el tema de la voluntad a un lugar central en la filosofía, pero ya no es enteramente el tópico que conocía Schopenhauer.

Pero debemos seguir avanzando. La teoría de la intención nos ha llevado al caso más importante de ella: el acto de *significar* algo. ¿Este término quiere decir exactamente lo mismo que cuando me referí al significado del mundo?

CAPÍTULO 19

Significado

En el Capítulo 6 resumí la teoría del lenguaje de Frege, en cuyos términos se pueden remodelar algunas de las materias centrales de la filosofía. La teoría desarrolla una conexión sistemática entre el lenguaje y la verdad, argumentando las siguientes conclusiones:

(1) La unidad de significado es la oración, que expresa un pensamiento completo.

(2) Una oración tiene un valor-de-verdad, y la verdad es el "valor preferido" de todas las oraciones con significado.

(3) El pensamiento expresado por una oración se obtiene de sus condiciones-de-verdad: las condiciones que determinan cuándo la oración es verdadera.

Estas conclusiones respecto a las oraciones se retroalimentan en una teoría sobre las partes de las oraciones. Cada componente con significado tiene tanto un sentido como una referencia; el sentido determina la referencia, y en la misma forma en que el sentido de la oración se determina por el sentido de sus partes, así el valor-de-verdad se determina por los referentes de cada uno de los términos. Esta teoría permitió a Frege explicar cómo se puede entender un número indefinido de oraciones teniendo como base sólo un pequeño vocabulario. También lo impulsó a explicar las operaciones separadas que encierran los términos: nombrar, predicar y cuantificar.

¿Pero esa teoría nos dice lo que *es* el significado? Ciertamente, nos permite *interpretar* el lenguaje y dar reglas para derivar el significado de un término complejo a partir del significado de sus partes. ¿Pero distingue signos que *significan* algo, de signos que sólo "sustentan una interpretación"? Supongamos que me encuentro con un diseño de guijarros a la orilla del mar, formando las letras de la oración "Dios está muerto". ¿Estos guijarros *significan* que Dios está muerto? Evidentemente, sólo si alguien los colocó allí con ese propósito. Un diseño accidental no es una oración con significado. A menudo se encuentran diseños en la naturaleza, donde un conjunto finito de elementos se dispone de acuerdo con "reglas" sistemáticas (las rayas de una cebra o las manchas de espuma sobre un arrecife de coral). Una persona ingeniosa podría dividir estos diseños en "palabras", dar un sentido y una referencia a cada una de ellas y asignar condiciones-de-

verdad a las "oraciones" en que se insertan. Pero eso no demuestra que tengan significado, aun cuando se lograra una teoría semántica que les diera un sorprendente sentido. La suposición "todo lo que podemos interpretar, tiene un significado" es popular entre los astrólogos, alquimistas, brujas y críticos literarios estructuralistas. Pero hay algo extraño en una suposición que es común a *tantas* variedades de charlatanería.

1. Significado y aseveración

Se podría sugerir que el elemento faltante es el *uso*. El significado se obtiene cuando se usan signos para decir algo. Si el diseño de guijarros lo hubiese hecho el demonio, realmente *habría* contenido un mensaje. ¿Cómo entender entonces el uso de los signos?.

Una sugerencia es que los signos adquieren significado cuando se usan para aseverar algo. Frege creía que la aseveración es una parte muy importante del lenguaje. También argumentó que es algo que va más allá del sentido o referencia de la cosa que se está aseverando. En un sentido importante, la aseveración no es parte del significado de una oración. Esto se debe a que la misma oración puede suceder, manteniendo el mismo significado, tanto cuando asevera como cuando no lo hace. Considérese el siguiente argumento:

(1) *p*
(2) *p* implica *q*; por lo tanto
(3) *q*.

Si alguien racional asevera (1) y (2), se verá obligado a aseverar (3). Pero la proposición *p*, que se asevera en (1), no se asevera en (2); tal como *q*, que no se asevera en (2), se asevera en (3). Pero el significado de ninguna de estas oraciones cambia durante el curso del argumento. El argumento es válido sólo si "*p*" significa lo mismo en (1) y (2). Por lo tanto, la aseveración no es una propiedad semántica de la oración; ¿entonces qué es? La sugerencia obvia es que la aseveración es una acción para cuya ejecución se usa la oración.

¿Pero ésta es la única acción para cuya ejecución se pueden usar las oraciones? Ciertamente no. Puedo aseverar que *p*; pero también puedo dudar si *p*; ordenar que *p* se haga verdad; preguntarme si *p*; pensar que *p*; suponer que *p*; etc. Todos estos "actos del discurso", o "actos del habla", tienen algo en común: su "contenido", que es la proposición *p*. Pero difieren en su intención y en cómo los comprende quien los oye.

Estos pensamientos sugieren un camino hacia adelante. Supongamos que encontramos una situación de discurso paradigmático. La

podríamos estudiar para saber exactamente qué está tratando de *hacer* el hablante, y cómo la proposición (el contenido) está implicada en el hacerlo. Entonces podríamos empezar a entender lo que está implícito cuando alguien no sólo *dice "p"*, sino que también lo *significa*. Éste es el enfoque adoptado por Grice en un famoso artículo ("Meaning", 1957).

2. La teoría de Grice

Grice comienza criticando a C.L. Stevenson, un filósofo que trabajó bajo la sombra del positivismo lógico y que fue uno de esos útiles proveedores de teorías que son lo suficientemente claras como para ser obviamente erradas. Stevenson propuso una "teoría causal de la significación": las palabras adquieren su significado a través de los estados mentales que las causan y de los estados mentales que ellas causan. Yo creo que *"p"*; esto me hace expresar *"p"*, lo que a su vez genera en usted la creencia que *p*. Asociaciones formadoras de hábitos aseguran que cada vez que se exprese *"p"* tenga exactamente estas causas y efectos.

Los empiristas a menudo han explicado la significación con razones de este tipo, donde las palabras se relacionan con "ideas" a través de hábitos, asociaciones u otras fuerzas "adhesivas". ¿Son erradas estas teorías? La respuesta obvia es que sí lo son, pues no consideran que la naturaleza del lenguaje está gobernada por reglas, y reemplazan estas reglas y leyes con mecanismos y hábitos. Pero ésta no es la respuesta de Grice. A él no le preocupan las reglas que definen un lenguaje, sino el *acto* de significar. Es frecuente dar significado a las cosas a través de gestos que no se gobiernan por reglas: por ejemplo, cuando se agita la mano en gesto de saludo. El "significado del hablante" es el hecho que constituye la base fundamental de todo el lenguaje. Si existen reglas del lenguaje, éstas son las reglas que aplican los hablantes en el acto de querer dar *significado* a algo.

Hay muchas razones para pensar que el análisis de Stevenson no sirve: el pensar en Mary me hizo hablar de repollos, lo que hizo que usted pensara en el juego de criquet de la semana pasada. Como los lectores de *Ulises* saben, éste es el material de la vida mental; entonces, ¿por qué quise significar *repollos* cuando usé esa palabra? A la inversa, el pensar que el vicario viene a tomar té me hace calentar agua en la tetera, lo que hace que usted piense que el vicario va a venir a tomar té. Pero es evidente que el hecho de haber puesto a calentar agua en la tetera no es un acto que *significa* que el vicario va a venir a tomar té.

Volvamos a nuestras intuiciones respecto al significado. Primero, el significado es algo que la gente *hace*. (También existe lo que Grice

llama "significación natural", como el caso en que las nubes significan que va a llover, pero éste es claramente un fenómeno diferente). Además, en su presentación primaria, el significado es una triple relación. John quiere significar algo con los gestos que hace a Mary. Ya que el significado es un intento de comunicación, los soliloquios son casos aberrantes que se explican sólo cuando hemos captado la relación central. Tercero, significar es un acto intencional: querer dar significado a algo es hacer algo con una intención particular. Además, esa intención está dirigida hacia la otra persona. Cuarto, la otra persona tiene que entender el gesto, y al hacerlo, mi intención es que lo entienda.

Ahora quisiera sugerir lo siguiente: si John quiere significar *p* con su acción, tiene que llevarla a cabo con la intención de inducir a Mary para que crea que *p*. Grice argumenta que esto es un error, ya que no considera los casos donde se intenta que alguien crea en algo mientras que, al mismo tiempo, uno se *abstiene* expresamente de significarlo. Yo quiero que te percates del hecho de que tu mujer te es infiel, para lo cual reparto las evidencias del hecho a tu alrededor. Pero, al mismo tiempo, no quiero que me acuses de haberlo dicho o haberlo significado, por eso escondo mi intención. El ejemplo sugiere lo que se necesita: una intención de segundo orden. Yo debo tener la intención de que el otro reconozca mi intención. He aquí el análisis de Grice de "John quiere significar *p* a Mary a través de hacer *x*":

> John hace *x*
> (1) con la intención de que Mary crea que *p*,
> (2) con la intención de que Mary reconozca la intención (1),
> (3) con la intención de que la creencia de Mary que *p* se produzca a través de reconocer su intención (1).

En resumen: John hace algo con la intención de que Mary crea que *p* al reconocer que ésa es su intención. El significado es un asunto de intención de segundo orden: llamar intencionalmente la atención sobre nuestra propia intención. Eso es lo que sostiene Grice, y muchos concuerdan con él.

Durante los años 60 y 70, se desarrolló una pequeña industria dedicada a la tarea de encontrar ejemplos que fueran contrarios al análisis de Grice, y a proponer más refinamientos diseñados para evitarlos. (Así, uno se puede imaginar circunstancias que lo impulsan a agregar otro nivel de intención: la intención de que se reconozca la intención de segundo orden. Tal vez usted pueda subir varios peldaños de esta escalera antes de querer *significar* algo sin ambigüedades). También hay algo raro en la idea de que el significado es siempre algo que induce creencias. No es necesario que Mary *adquiera* la creencia

que *p* para que pueda entender lo que John quiere significar. Podría entender lo que él dice sin creer ni una palabra de ello. ¿Pero qué es entender? Evidentemente, es captar el *significado* de algo. En otras palabras, John quiere significar que *p* sólo si intenta que su audiencia *capte lo que él quiere significar* a través de reconocer su intención: el análisis comienza a moverse en un círculo particularmente intrincado que implica modismos intensionales: el tipo de modismos que supuestamente una teoría del significado va a explicar.

Searle y otros han discutido otra objeción. Decir que John intenta hacer algo es implicar algo respecto a sus creencias. Uno puede intentar hacer sólo lo que cree que es posible. (No puedo tener la intención de saltar hasta la luna, aunque me gustaría hacerlo). Además, no está comprometido cualquier tipo de posibilidad. En cierto sentido, es posible que yo noquee a Mike Tyson en una pelea limpia —hay un mundo posible en que eso ocurre. Pero en un sentido más real, eso está *fuera de mi poder*; por lo que no lo intentaría a menos que esté gravemente autoengañado.

Asimismo, las intenciones de segundo orden pueden existir sólo cuando las circunstancias permiten que la gente crea seriamente que son posibles. ¿Bajo qué circunstancias *puedo* creer que usted va a poder captar precisamente la intención de *p* que quiero que crea de entre todas las pequeñas variaciones en el valor de *p* que se dan en los actos cotidianos de comunicación? Claramente, necesitamos convenciones, reglas y sistemas para distinguir lo que se puede esperar y lo que se puede prevenir. Es decir, necesitamos un sistema de signos con significado, en resumen, un lenguaje. Pero no es sorprendente que podamos significar algo con el lenguaje, ya que las oraciones que éste contiene, debido a las razones dadas por Frege, tienen de antemano un significado.

3. Actos del habla

Bajo la influencia de esta última consideración, algunos filósofos creen que el intento de Grice de reducir el significado al *significado del hablante* está destinado al fracaso. El análisis siempre va a depender de una teoría del significado de las oraciones, la que a su vez va a depender de una teoría del lenguaje. Sólo cuando el lenguaje está asentado, los hablantes pueden formar las intenciones de segundo orden que Grice requiere. Lejos de dar una teoría del significado, Grice supone que podemos obtener una de otra fuente.

¿Pero *constituye* esto una objeción? Es importante diferenciar círculos viciosos de círculos inofensivos. Habría problemas si no se puede dar cuenta de *a* excepto en términos de *b*, y si no se puede dar cuenta de *b* excepto en términos de *a*. (¿Es esto así? Depende de lo que

usted quiere decir con "dar cuenta"). No obstante, aun cuando una especificación *completa* de lo implicado en *a* implique una especificación completa de lo implicado en *b*, y *viceversa*, esto podría no tener importancia. Tal vez podamos identificar en otra forma lo que tenemos en mente con *a* y *b*. En nuestro caso, hemos hecho precisamente eso, especificando el significado del hablante a través de la intención, y el significado de la oración a través de reglas semánticas. Ahora estamos en condiciones de ver que los dos fenómenos son mutuamente dependientes. Las reglas semánticas dan al significado del hablante su completo rango y potencial; pero las intenciones de segundo orden dan vida al lenguaje y convierten las reglas formales en reglas del *significado*. Ésta fue la sugerencia que hizo Searle y que David Lewis (*Convention*) apoyó a través de un ingenioso argumento. Según Lewis, en una comunidad, las actividades dirigidas por reglas sólo emergen cuando sus miembros comienzan a transmitir intenciones de segundo orden del tipo de las de Grice. La convención y la intención de segundo orden emergen juntas durante la génesis de la vida social.

Searle aplica estos pensamientos a la teoría de los actos del habla, que fue bosquejada primero por J.L. Austin en una serie de conferencias publicadas póstumamente (*How to Do Things with Words*). Aunque la aseveración es un uso primario del lenguaje, no es el único uso. Las preguntas, órdenes, advertencias y promesas implican actos del tipo analizado por Grice. Además, Searle argumenta (*Actos del Habla*) que todas utilizan el mismo cuerpo de reglas semánticas, ya que cada acto del habla tiene un contenido proposicional (que es aproximadamente el pensamiento de Frege) en el sentido de que asevera, cuestiona, sugiere o promete. Por lo tanto, la teoría de los actos del habla une las dos partes del concepto de significado.

No necesitamos preocuparnos de los detalles de la teoría de Searle, pues son muy discutibles y ciertamente errados en muchos aspectos. Pero sí es importante comprender que, mediante una combinación juiciosa de Grice y Frege, se pueden superar muchas de las objeciones que han suscitado las ideas de cada filósofo por separado. Al aseverar *p*, no intento inducir la creencia que *p*. Lo que intento es que la audiencia reconozca *mi* creencia que *p*, por lo menos cuando estoy hablando en forma sincera, como es lo normal. (La insinceridad constituye un caso secundario, que sólo es posible cuando se ha establecido la red de confianza mutua). Al advertir, intento que tú reconozcas un peligro; al prometer, intento que confíes en mi intención; etc. En cada caso, intento que reconozcas algo reconociendo a la vez que ésa es mi intención. Esta intención de segundo orden es posible porque tú, tal como yo, has captado las reglas semánticas que identifican una proposición, que es el tema en común en nuestro pensamiento.

La teoría de los actos del habla es una interesante rama de la filosofía del lenguaje, que ocupó el centro del escenario por un breve período. Esto duró sólo mientras los filósofos no prestaron más atención a la idea que la teoría da por sentada: la noción de regla semántica. ¿Qué implica entender las reglas del lenguaje? Es evidente que, sin que se produzca una teoría del significado que muestre cómo comprendemos el lenguaje para poder hablar sobre el mundo, va a ser imposible contestar las verdaderas preguntas respecto al significado.

4. ¿Qué es una teoría del significado?

Así comenzó un debate que en los últimos años prácticamente ha saturado los canales de comunicación filosófica, y que ningún estudioso del tema puede ignorar. Donald Davidson inició el programa que le dio renombre con otro artículo famoso ("Truth and Meaning", 1967). El objetivo de este programa era demostrar que la verdad es el concepto central de la teoría del significado. ¿Qué se busca cuando tratamos de obtener una teoría del significado para un lenguaje? El estudio de los lenguajes artificiales sugiere que buscamos *asignar* significados a todas las oraciones del lenguaje, incluso a aquellas que nunca antes hemos encontrado. ¿Cómo se logra esto?

Supongamos que tenemos una teoría que asigna significados en forma directa: que nos dice que en cada oración *s*, *s* significa *p*. Para poder entender tal teoría, tendríamos que saber qué clases de cosas podrían ser sustituidas por "*p*" en la fórmula "*s* significa *p*". Pero esta fórmula contiene un contexto intensional: no podemos sustituir oraciones por "*p*" en base a su valor-de-verdad compartido, ya que ello generaría absurdos, como en el caso de "Mary cree que *p*". Del hecho que Mary cree que *p*, y del hecho que *p* y *q* tengan el mismo valor-de-verdad, no se deduce que Mary cree que *q*. Es evidente que debemos negar que una oración significa exactamente lo mismo que todas las que comparten su valor-de-verdad. Pensar de otra manera es confundir el sentido y la referencia. De hecho, es posible suponer que, en nuestra fórmula, "*p*" se podría sustituir sólo por aquellas oraciones con el mismo *significado* que "*p*". Pero entonces necesitaríamos un criterio para asignar significados a cada una de nuestras oraciones. Y eso es precisamente lo que buscamos. Una teoría del significado que use la noción de sinonimia o igualdad de significado jamás va a poder despegar.

Por lo tanto, debemos buscar una teoría extensional del significado; una teoría que permita la sustitución de términos con referencias idénticas. ¿Cómo sería tal teoría? Davidson sugiere una respuesta que usa otra pregunta. ¿Cuál sería el criterio de *éxito* para una teoría de ese tipo? Este criterio nos mostraría que a cada oración le hemos asigna-

do el significado que realmente tiene. Considérese entonces un predicado T, que se predica de las oraciones y que, cuando se aplica a una oración, indica si se está usando en forma correcta en éstas o aquellas condiciones. Para cada oración *s*, va a existir una fórmula que muestra que *s* es T si y sólo si *p*, donde "*p*" establece las condiciones bajo las cuales es correcto usar *s*. Si pudiéramos encontrar una teoría que, para cada oración del lenguaje, generara una fórmula de este tipo:

(1) *s* es T si y sólo si *p*

donde "*p*" establece exactamente lo que se necesita para usar *s* correctamente, tendríamos una teoría del significado. ¿Pero qué hace que esa teoría sea satisfactoria? Necesitamos una garantía *a priori* que muestre que *s* es verdadero sólo cuando "*p*" es, y *viceversa*. Por lo tanto, la oración "*p*" debe dar las condiciones-de-verdad de *s*. Se puede estar seguro de esto sólo si "*s*" es el *nombre* de la oración "*p*". Entonces, el predicado "T" va a aparecer naturalmente como algo "verdadero", y (1) pasará a ser la condición que Tarski exigía para considerar adecuada una teoría sobre la verdad. Tarski dice que una teoría de la verdad es *adecuada* sólo si genera todas las oraciones de la forma:

(2) "La nieve es blanca" es verdadero si y sólo si la nieve es blanca.

Es decir, sólo si empareja cada oración con la condición que ella establece. (Esto es lo que queremos decir con "correspondencia": ver la discusión del Capítulo 9).

Tarski desarrolló teorías sobre la verdad para lenguajes artificiales. Trató de demostrar cómo se podían asignar valores (referentes) al vocabulario de un lenguaje, para desarrollar teorías sistemáticas que determinaran valores-de-verdad para las oraciones completas en términos de los valores de sus partes. En la fórmula (1), el lado izquierdo nombra o identifica una oración, mientras que el lado derecho establece sus condiciones-de-verdad en términos de las propiedades semánticas de sus partes. La teoría obedece el principio de finitud: se construye un número indefinidamente grande de condiciones-de-verdad a partir de la asignación finita de valores al vocabulario básico. La teoría nunca pierde; por cada fórmula bien formulada (cada oración) especifica una condición-de-verdad. La teoría de la verdad dice todo lo que necesitamos que diga una teoría del significado. (También contiene la idea de Frege: el sentido de una oración está dado por sus condiciones-de-verdad).

Por razones que discutiré en el Capítulo 27, Tarski era escéptico respecto a la posibilidad de extender su enfoque a los lenguajes natu-

rales. Pero Davidson rechaza este escepticismo, argumentando que una teoría de la verdad es simplemente lo mejor que se puede obtener mediante una teoría del significado. Tal teoría nos dice cómo comprendemos las oraciones del lenguaje; genera condiciones-de-verdad para cada oración, sin considerar su novedad; es extensional y, por lo tanto, no depende de ideas de igualdad de significado; y aprueba exitosamente la más importante de todas las pruebas: indica que el significado de cada oración es precisamente lo que *esa* oración dice.

Es importante señalar lo que Davidson *no* está argumentando. No argumenta haber producido una teoría del significado para el inglés o para cualquier otro idioma natural. Tan sólo está diciendo cómo sería tal teoría, si se pudiera encontrar. Tampoco argumenta que el concepto de significado sea redundante o reemplazable por el concepto de verdad; simplemente dice que para que una teoría nos dé todo lo que esperamos y necesitamos de ella, debe satisfacer los criterios formales establecidos para una teoría de la verdad, y en particular, tiene que cumplir con la condición de ser adecuada. Finalmente, no argumenta que una teoría va a consistir sólo en fórmulas de apariencia trivial como la que aparece más arriba en (2) —fórmulas que simplemente emparejan cada oración con ella misma, primero nombrándola y luego usándola. Lo que Davidson sostiene es que la teoría va a ser adecuada siempre que *implique* a todas las fórmulas como (2). En otras palabras, sabemos que "*p*" afirma las condiciones-de-verdad de una oración *s*, siempre que sea equivalente a la misma oración que se expresa con "*s*".

(Una advertencia: este tema es difícil de exponer debido a que, según Tarski, es imposible expresar una teoría de la verdad usando el mismo lenguaje que se está investigando [el "objeto" lenguaje]; para ello se debe usar un lenguaje diferente [un "metalenguaje"]. Si a pesar de este problema insistimos en usar el mismo lenguaje, debemos tener muy claro que las oraciones a veces se *nombran* y otras veces se *usan*. En lo presentado más arriba, "*s*" es un nombre; asimismo, "'la nieve es blanca'" es un nombre, mientras que "la nieve es blanca" es la oración que se nombra a través de ella. Es posible hacer esta distinción, tal como yo la acabo de hacer, primero nombrando un nombre y luego nombrando una oración. Pero las comas invertidas son cosas que fácilmente quedan fuera de control. Ver el diálogo entre Alicia y el Caballero Blanco en *A Través del Espejo*)[1].

¿Qué se puede concluir de todo esto? He aquí los puntos más importantes:

(1) El concepto de verdad ha vuelto a ocupar un lugar central en la teoría del lenguaje.

(2) El significado de cualquier oración está dado por sus condiciones-de-verdad.

(3) Entender una oración es conocer las condiciones bajo las cuales es verdadera.

5. Verdad y afirmabilidad

Michael Dummett, en sus extensos comentarios sobre Frege, se aferró al último de estos puntos para producir un nuevo cuerpo de preguntas que alcanzan el corazón no sólo de la filosofía del lenguaje, sino también de la propia metafísica. ¿Qué es "conocer las condiciones-de-verdad" de una oración? Mientras no hayamos contestado esta pregunta, no podremos demostrar cómo se entiende una oración. No basta producir una *afirmación* de las condiciones-de-verdad, porque ¿cómo se puede entender esa afirmación?

Dummett cree que ésta es una seria dificultad, ya que, como lo han discutido filósofos como Davidson, en el concepto de verdad no existe nada que asegure que hemos captado la verdad. Nuestro lenguaje contiene muchas oraciones cuyo valor-de-verdad es imposible de conocer, pues sus condiciones-de-verdad trascienden nuestras capacidades epistemológicas. También hay algunas oraciones "indecidibles", por ejemplo: "Nunca se va a construir una ciudad en este sitio". Otras se sitúan más allá de las evidencias que un ser finito podría obtener respecto a ellas: como las leyes universales ("Todas las estrellas contienen helio"). Otras son oraciones sobre necesidades o posibilidades, etc. Al enunciar las condiciones-de-verdad para estas oraciones, parece que describimos situaciones que están fuera de nuestra capacidad de conocerlas. Por lo tanto, si el concepto de verdad desempeña un papel central en una teoría del significado, esa teoría podría ser incapaz de explicar cómo comprendemos nuestro lenguaje.

Los argumentos con que Dummett sostiene esta tesis descansan en dos consideraciones plausibles, una derivada de Frege y la otra de Wittgenstein. Primero, el sentido de una oración es lo que entendemos al entenderla (Frege): por lo tanto, el sentido debe estar "dentro de nuestra capacidad de captar". Segundo, para aprender y enseñar el lenguaje, el entendimiento debe "manifestarse" en la práctica lingüística (Wittgenstein). Ambas consideraciones apuntan a la misma conclusión: debemos unir el significado de una oración con las circunstancias que justifican nuestro uso de ella. Si no podemos hacerlo, no "sabremos *cuándo*" proferir la oración; tampoco sabremos si otra persona (a la que le estamos enseñando, por ejemplo) la profiere en circunstancias que justifican su uso.

A partir de estos argumentos se pueden sacar varias conclusiones. Algunos filósofos sostienen que la verdad es menos fundamental que la "*afirmabilidad* o *aseverabilidad*" (*assertibility*). Enseñamos un lenguaje sentando reglas que dicen al hablante cuándo "tiene derecho" a usar

una oración. Estas reglas están confinadas por sus limitaciones epistemológicas y excluyen cualquier referencia a "condiciones-de-verdad" que no se pueden conocer. Alternativamente, un filósofo podría argumentar que el concepto de verdad es fundamental, pero debe ser revisado para que tenga "cabida" dentro de nuestras limitaciones. Aunque es cierto que no podemos captar un concepto de verdad que sea "trascendente-verificador", no necesitamos ese concepto. En cambio, podríamos utilizar otra idea, de acuerdo con la cual la verdad sólo *significa* "afirmabilidad".

Sea como sea, el resultado es "anti-realismo". Dummett usó este término para expresar su molestia frente al realismo. La teoría realista del significado sostiene que nuestro lenguaje tal vez represente una realidad trascendente, que se sitúa más allá de la información que podemos obtener sobre ella. Dummett argumenta que si nuestro lenguaje *fuera* así, no podríamos entenderlo. Aunque el lenguaje contiene una referencia a un "mundo de más allá", ése es un mundo cuyos contornos metafísicos se derivan de nuestras propias capacidades epistemológicas. Lo que *significamos* está determinado por lo que podemos *saber*.

Planteada así, la teoría pareciera no tener conflictos. Pero normalmente no se presenta de este modo. En realidad, en materia de oscuridad y autocompromiso, la literatura sobre "anti-realismo" no tiene más competidores que los "deconstruccionistas". A veces el anti-realismo se parece al verificacionismo, que nos dice que el significado de una oración está dado por el procedimiento que se usa para confirmarla. Pero cuando es honesto, el verificacionismo ha estado expuesto a demasiadas objeciones. Los anti-realistas refinan constantemente el concepto de "afirmabilidad", para así poder repudiar sus deshonestas relaciones. A veces los anti-realistas admiten que el lenguaje corriente contiene supuestos "realistas". Por lo tanto, proponen revisar el lenguaje corriente, y en particular, la lógica alrededor de la cual éste se construye. Por eso aceptamos la ley del tercero excluido (*law of the excluded middle*), que sostiene que no hay una "tercera forma" entre *p* y no-*p*: si *p* no es verdadero, entonces no-*p* es verdadero. Pero si "verdadero" significa "afirmable", es dudoso que se pueda hacer esta suposición. Si no tenemos una justificación para aseverar *p*, no se puede deducir que tenemos una justificación para aseverar no-*p*. O, si esto se pudiera deducir, se debería a que estamos definiendo afirmabilidad en términos de verdad y escamoteando de vuelta en forma escondida las suposiciones que yacen enterradas en nuestro lenguaje corriente. Por lo tanto, parece probable que los anti-realistas honestos estén comprometidos con una "lógica desviada".

El debate continúa, luchando por abrirse paso a través del territorio de la lógica. Sin embargo, en última instancia, el anti-realismo

parece ser idéntico a lo que Kant llamó "idealismo trascendental". Según Kant, tenemos la idea de una realidad trascendente: un mundo "tal como es en sí mismo", visto desde ningún punto de vista. Pero esta idea no es más que una sombra arrojada por el pensamiento: realmente se trata de algo que jamás vamos a poder captar, y la tarea de la filosofía es liberarnos de su ilusorio poder. La realidad se conoce desde nuestro punto de vista, que es el punto de vista de la "experiencia posible". Nuestros pensamientos ganan su contenido a través de las experiencias que dan las bases para ellos. El mundo que conocemos es el mundo empírico; pero éste es real y objetivo, a diferencia del mundo trascendental, que es sólo un mundo ideal. Por lo tanto, el idealismo trascendental es un realismo empírico. El concepto de verdad sólo tiene sentido en la medida que se use para relacionar nuestro pensamiento con la realidad empírica. Cualquier otro uso de este concepto conducirá a paradojas y contradicciones.

El realismo trascendental de Kant es una teoría metafísica, que se basa en argumentos sobre la naturaleza y límites del conocimiento humano. Una de las principales objeciones al anti-realismo de Dummett es que se introduce en vastas y vagas conclusiones metafísicas a partir de premisas puramente *semánticas*. Fuera de unas cuantas consideraciones intuitivas muy poco claras respecto al entendimiento del lenguaje, no hay otras que se puedan aducir de la teoría. Por lo tanto, el anti-realismo semántico asume en forma solapada precisamente lo que debiera demostrar: que la naturaleza de nuestro mundo está determinada por la naturaleza de nuestro lenguaje, y que el lenguaje ofrece el único punto de vista para dar sentido a lo realmente real. Evidentemente, es mucho más razonable sugerir que la metafísica viene primero, y que la naturaleza y límites de lo que se puede decir dependen de la naturaleza y límites del mundo conocible.

Similar al idealismo trascendental de Kant, y probablemente indistinguible de él, es la postura que Hilary Putnam ha llamado "realismo interno". Éste sostiene que no podemos alcanzar un punto de vista situado fuera de nuestro sistema de conceptos, para compararlos con una realidad no-conceptualizada. Sin embargo, mientras nos mantengamos dentro de nuestro sistema conceptual, estamos autorizados para desplegar una idea realista de la verdad y comparar, una por una, nuestras creencias y oraciones con la realidad independiente. No se supone que esta realidad sea completamente conocible o que nuestros métodos puedan abarcarla en toda su extensión. Pero es absurdo suponer que hay un mundo real que trasciende completamente nuestra capacidad de conocerlo. Tal "realismo externo" es un concepto vacío en la misma forma que lo era para Kant el "realismo trascendental".

6. El punto de vista externo

En sus escritos más recientes, el propio Hilary Putnam ha puesto en duda la posibilidad de un análisis semántico tal como lo concibieron Frege y sus sucesores. Según Frege, entendemos el lenguaje captando el sentido de las palabras y oraciones; a su vez, el sentido "determina" la referencia, permitiéndonos avanzar desde el lenguaje hacia el mundo (a objetos, funciones y valores-de-verdad). Este cuadro del lenguaje corresponde a un cuadro de la mente humana. El significado y el pensamiento suceden "en la cabeza": un pensamiento es el sentido de una oración, y tener un pensamiento es tener un ítem mental, compuesto de otros ítems mentales, cada uno de los cuales corresponde al sentido de alguna palabra o frase en el lenguaje público. Luego, puedo saber lo que quiero significar, y lo que estoy pensando, sin saber si mi pensamiento es verdadero o si hay algo en el mundo a lo cual se refiere. Este cuadro ha sido llamado "individualismo psicológico" (por Tyler Burge), ya que implica que la mente individual es, de alguna manera, completa en sí misma y contiene dentro de ella todo lo necesario para formar pensamientos respecto al mundo.

Putnam argumenta que, en efecto, el contenido de un pensamiento puede depender de circunstancias que están "fuera" de la mente del pensador. A pesar de Frege, suele ocurrir que la referencia determina el sentido, y no viceversa. De hecho, ya dimos ejemplos: los nombres propios y los términos de tipo natural discutidos por Kripke en su teoría del "designador rígido" (ver Capítulo 13). Consideren el término "oro". Lo introducimos en nuestro lenguaje mediante ciertos ejemplos paradigmáticos: pedazos de una sustancia metálica amarilla maleable, cuyas propiedades observables rápidamente aprendemos a reconocer. Pero no *definimos* el oro a través de estas propiedades observables. Al entender estos ejemplos como paradigmas del oro, no cerramos nuestra mente a la posibilidad de que existan muestras de sustancias metálicas amarillas maleables que no sean oro, o a la posibilidad de que existan muestras de oro que no sean metálicas, amarillas o maleables. El término "oro" se introduce como refiriéndose a *ese material*, sin importar lo que sea. El sentido del término está dado por el hecho de que tiene *esa* referencia. Para determinar esa referencia, se necesita recurrir a la investigación científica; sólo entonces se puede tener una idea clara de lo que *queremos decir* con "oro". La teoría científica del oro, que se expresa en términos de su número atómico, peso atómico y lugar en la tabla periódica de los elementos, fija la "verdadera esencia" del oro al decirnos lo que *tiene* que ser verdad sobre un trozo de materia para poder llamarlo oro. Por lo tanto, determina el sentido del término "oro": lo que realmente queremos decir cuando usamos esta palabra. Precisamente porque la referencia determina el

sentido, es que hay verdades necesarias *a posteriori* sobre los tipos naturales.

Putnam propone el siguiente experimento-pensamiento. Supongamos que existe un planeta exactamente igual al nuestro en todo aspecto, y que está poblado por gente como nosotros que también usa un lenguaje. Pero supongamos que hay una pequeñísima diferencia entre ese planeta ("tierra gemela") y el nuestro: allí, el líquido transparente que quita la sed, que llena los lagos y ríos y sustenta la vida animal y vegetal no es H_2O, sino otro compuesto, XYZ. Los habitantes de la tierra gemela llaman a este líquido "agua", y lo usan y describen en todo aspecto tal como nosotros. Lo que pasa "en sus cabezas" cuando piensan en o se refieren a agua es exactamente igual a lo que ocurre en *nuestras* cabezas. Pero *sus* pensamientos no son iguales a los nuestros: pues sus pensamientos son respecto a XYZ, mientras que los nuestros son respecto a *agua*, hidróxido de hidrógeno. Este hecho se refleja en la diferencia de significado entre el término "agua" usado por ellos y el mismo término usado por nosotros.

A partir de este experimento-pensamiento, Putnam concluyó que el pensar no es algo que simplemente ocurre "en la cabeza": pensar es establecer una compleja relación con las cosas que se sitúan fuera de nosotros, y esas cosas desempeñan un papel activo en dar contenido a nuestros pensamientos. Tyler Burge y otros han extendido este argumento. Hasta ahora hemos descrito el funcionamiento del lenguaje sin una referencia al contexto de uso, como si las palabras estuvieran unidas al mundo por estipulación, a través de reglas arbitrarias. Pero las palabras no comienzan a ser usadas de ese modo. Nos las *enseñan* otros, quienes observan nuestras circunstancias desde afuera. Veo al niño contemplando un caballo y digo "caballo"; pero no sólo estoy suponiendo anticipadamente que el caballo está ahí, sino que el niño *ve* al caballo —es decir, que el caballo le produce una experiencia perceptiva especial. Esta unión causal entre el mundo y el observador está contenida en el lenguaje. "Caballo" pasa a significar cierto tipo de cosa que actúa en el observador en la misma forma que lo hacen los caballos. El propio significado de la palabra establece una unión entre el hablante y el mundo.

Con los nombres propios ocurre lo mismo. Cuando se enseña el nombre "Mary", se debe suponer que existe una unión entre la presencia de Mary y el acto de reconocimiento que hace el niño que está aprendiendo. La propia Mary desempeña un papel inamovible en el proceso de enseñar su nombre y, en consecuencia, constituye un componente real de los pensamientos que se refieren a ella. Lo que hace que mi pensamiento sobre Mary sea un pensamiento sobre *Mary* y no sobre Elizabeth, no es sólo lo que "ocurre en mi cabeza", sino la cadena de influencias que conecta mi pensamiento actual con la mujer

misma. (Algunos filósofos han llegado a producir una "teoría causal de los nombres". Argumentan que una palabra es un nombre cuando su uso es impulsado en la forma más adecuada por el objeto nombrado. Esta sugerencia es muy discutible; después de todo, ponemos nombres a cosas y personas de ficción, a niños nonatos y a remotos personajes históricos. Lo más que se podría demostrar es que nuestros nombres *paradigmáticos* —los nombres a través de los cuales un niño aprende el "juego del nombre"— están vinculados causalmente con los objetos que designan).

Estas sugerencias son muy controvertidas, pero apuntan a una importante laguna en las teorías tradicionales sobre el significado. Necesitamos preguntarnos cómo nuestras palabras se unen al mundo y cómo tendría que ser el mundo para que las *palabras* pudieran unirse a él. Está muy bien hablar de reglas y convenciones, ¿pero cómo se entienden las reglas y qué suposiciones implica el enseñarlas? Tal vez el verdadero mundo empírico entra en nuestros pensamientos más avasalladoramente de lo que hubieran querido los cartesianos, y tal vez, para dar una teoría completa del significado, habría que dar una teoría completa del mundo.

7. Realismo y seguimiento de reglas

El argumento más famoso de Wittgenstein, aparte del que usa contra el lenguaje privado, se refiere a la enseñanza y seguimiento de una regla. El argumento, que desarrolló en *Investigaciones Filosóficas*, *Observaciones sobre los Fundamentos de la Matemática* y en otras obras, ha tenido una enorme influencia, aun cuando hay poco acuerdo sobre lo que esta tesis implica.

Si el lenguaje es un instrumento de comunicación, tiene que estar basado en reglas, lo que permite a los hablantes captar el contenido de lo que hablan entre ellos. ¿Qué es "seguir una regla"? Supongamos que doy a alguien la regla: "agregue 2". Entonces la persona procede a aplicar esta regla a los números naturales, escribiendo 2, 4, 6, 8, etc. Cuando llega a 1.000, sigue con 1.004, 1.008, 1.012. Yo reclamo que se ha salido de la regla. La persona lo niega diciendo que está usando la misma regla. ¿Cómo se resuelve esta discusión?

Podríamos caer en la tentación de responder: "agregue 2" significa continuar con 1.002, 1.004, etc. Esto es lo que se debe entender al captar su significado. ¿Pero qué significa la palabra "etc."? Evidentemente, usted no puede haber hecho una lista con *todas* las aplicaciones de la regla: son infinitas. En ese caso, usted podría replicar que "etc." significa "lo mismo *ad infinitum*". Pero entonces volvemos al punto de partida. ¿Qué se quiere decir con lo *mismo*? Nuestro recalcitrante seguidor de reglas podría decir: "Ahora entiendo; debo conti-

nuar así: 1.002, 1.004, 1.006", y usted asiente en forma entusiasta. Pero cuando la persona llega a 2.000, sigue con 2.004, 2.008, 2.012. Como pueden ver, las posibilidades de desviarse son infinitas.

Podríamos decir ingenuamente que si alguien ha entendido la regla, *debe* continuar como lo hacemos nosotros. ¿Pero a qué se refiere este "debe"? Nada de lo que el desviado seguidor de reglas haya hecho hasta determinado momento lo obliga a continuar de un modo en vez de otro. (¿Recuerdan la ley de Hume?). Haya hecho lo que haya hecho en el pasado, es sólo un hecho contingente que él continúe como lo hace. Cuando decimos que *debe* continuar como lo hacemos nosotros, dado que entiende la regla, sólo intentamos decir que eso es lo que *queremos decir* con entenderla. Pero entonces el asunto vuelve a depender de una decisión nuestra. Eso es exactamente lo que hacemos.

Quizás hayan notado una similitud entre este argumento y la paradoja de Goodman concerniente a "verde" y "grue". Al igual que la paradoja de Goodman, el argumento seguidor-de-reglas puede reforzarse hasta llegar a producir conclusiones alarmantes. Hasta ahora ha tomado una dirección nominalista: el significado de nuestras reglas está dado por nuestra práctica. Lo que hacemos es el árbitro de lo que queremos decir, y las clasificaciones que usamos están determinadas por nuestras propias decisiones. Pero volvamos al ejemplo. Lo que queremos decir con la regla "agregue 2" está determinado por el *hecho* de que seguimos con 1.002, 1.004, etc. ¿Sabíamos con anticipación que continuaríamos de esta manera? Tal vez sí, pero tal vez no. Ya que la regla tiene infinitas aplicaciones, es imposible que sepamos con anticipación *todas* las aplicaciones. ¿Cómo podríamos saber *ahora* lo que vamos a hacer al llegar a un punto nunca antes alcanzado? Si la única manera de determinarlo es hacer el cálculo, entonces no podemos saber lo que queremos decir, ya que el significado de la regla está dado por todas sus aplicaciones, incluyendo las que aún no hemos intentado.

En su libro *Wittgenstein: Reglas y Lenguaje Privado*, Kripke presenta el argumento en otra forma, para enfatizar la fuerza de su escepticismo. Imaginemos una operación matemática llamada "quus", que se define así: x quus y = x más y, siempre que tanto x como y sean números inferiores a 50; si los números son mayores: x quus y = 57. No hay nada inconsistente en esta función matemática, y es fácil imaginar su uso. Ahora supongamos que Jim tiene facilidad para la aritmética, pero nunca ha usado números mayores de 50. Todas sus sumas han incluido números más bajos que 50, nunca uno mayor. ¿Cómo sabemos que Jim quiere decir más, y no quus, cuando dice "x más y"? No puede querer decir ambos, ya que son incompatibles. ¿Entonces cuál? La evidencia es compatible con las dos hipótesis. De hecho, en boca de Jim hay infinitas funciones que podrían corresponder a "más" y todas ellas serían incompatibles con las otras. Como es

imposible determinar si Jim quiere decir más o quus, no se puede saber lo que quiere decir. Más aún, tampoco podemos saber lo que *nosotros* queremos decir. Por muy lejos que avancemos con nuestra aritmética, siempre habrán cálculos que no hemos realizado. Y en el momento de hacer los cálculos, ¿cómo podríamos saber anticipadamente que la respuesta va a ser x más y, en vez de x quus y, para una versión nueva de "quus"?

Kripke hace el paralelo (que ya debería ser obvio) con la idea de "verde" y "grue". Pero más adelante adopta, primero un escepticismo radical respecto al significado, y segundo, una especie de respuesta "anti-realista" para el escepticismo. Aunque ninguna de estas posturas ganó adeptos entre los lectores, todos despertaron de su "sopor dogmático" al confrontarse con su mordaz comentario respecto al argumento de Wittgenstein. Lo mismo ocurrió con el argumento de Hume sobre la causalidad (la paradoja escéptica que originó todas las demás) que despertó a Kant de su sopor.

El propio Wittgenstein se alarmó ante la posibilidad de desviar a la filosofía en una dirección antropológica. Él sugiere que los hechos definitivos no serán encontrados en el sitio donde normalmente los busca la filosofía. Estos hechos no se refieren a necesidades, sino a profundas contingencias respecto a la condición humana: respecto a nuestras costumbres, prácticas y "formas de vida". Éstas deben ser aceptadas como "dadas". Para poder contestar las preguntas definitivas, habría que volver a estas contingencias.

8. Otros tipos de significado

Hasta aquí he tratado las preguntas que discuten los filósofos modernos, pero no son las únicas que se han hecho sobre el "significado". Nos referimos al significado de la música, al significado del ritual y al significado de la vida. Sería superficial presuponer que, en cada una de estas cosas, el significado es el mismo fenómeno o algo que se entiende usando el mismo método.

No obstante, hay autores que han caído en la tentación de extender los conceptos usados para analizar el lenguaje y abarcar con ellos otros sistemas de "signos", originando muchas preguntas con este proceso. Es indudable que la comunicación se produce de muchas formas, y que hay "sistemas" de símbolos que no son sistemas de palabras. He aquí algunos ejemplos:

(a) Claves: semáforos, banderas, medallas, marcas de uniformes.

(b) Convenciones en el modo de vestir y en la conducta: ropa negra y gestos lentos y solemnes en funerales; estrechar la mano, gestos de asentimiento y conversación intranscendente al ser presentados; rituales y ceremonias.

(c) Cuadros, fotos e imágenes que nos muestran mundos reales o imaginarios: avisos publicitarios, logos, símbolos heráldicos.

(d) Representaciones en arte, ya sea a través de pinturas figurativas, descripciones verbales u otro medio.

(e) Expresión en el arte, como cuando una música expresa una emoción, o una obra de teatro entrega una visión de la vida. La expresión es lo que queda, cuando se ha restado la representación. Uno podría dar una completa descripción del mundo que aparece en *Fausto* —una lista de personajes, situaciones, cosas dichas y hechas— y sin embargo no agotar el significado de la obra. Se expresa una visión de la condición humana: y la tarea del crítico (que no es una labor fácil) es explicarnos lo que es.

(f) Formas de expresión hablada. Hay formas de significar cosas en el lenguaje que no se pueden acomodar en una teoría del significado literal. Las metáforas, por ejemplo, introducen una dimensión completamente nueva del significado. Una metáfora, más que describir una conexión, la crea. Puede estar llena de contradicciones, y sin embargo, precisamente por ello significar mucho más:

> No tengo espuelas
> Para punzar los flancos de mi intención, sólo tengo
> Ambición que se eleva, alzándose sobre sí misma
> Y cae al otro lado

La concentración de significado en estas confusas imágenes ecuestres va mucho más allá del sentido y referencia de los términos.

(g) El significado de un paisaje, tal como lo muestra Wordsworth en *Preludio*. Se podría pensar que no es un ejemplo de comunicación. ¿Pero por qué no se puede decir, más bien, que el poeta usa el paisaje para comunicarse consigo mismo? El poeta *otorga* un significado al paisaje.

¿Es posible concebir una teoría de los símbolos que acomode a todas estas variedades de significados (y tal vez a otras más)? El lingüista suizo Ferdinand de Saussure, en *Curso de Lingüística General*, hace una breve referencia a una "ciencia general de los signos", de la cual la lingüística sería un caso especial. Saussure llamó a esta ciencia "semiología". A medida que la gente comenzó a renunciar a la búsqueda de un método general, el término fue reemplazado por "semiótica" (el primero que lo usó fue C.S. Peirce). En realidad, cuando un autor se refiere a la "semiótica de la música", está haciendo la velada suposición de que el significado de la música se origina de una manera comparable al significado de una oración.

Saussure también fue el fundador del "estructuralismo" en lingüística. Argumentó que, más que las palabras tomadas en forma ais-

lada, los verdaderos vehículos del significado son las relaciones estructurales que existen dentro de una oración. Los filósofos modernos rara vez estudian a Saussure, ya que la forma como expresó su idea es muy inferior a la de Frege. Sin embargo, en un momento de la historia de la crítica literaria francesa, Saussure representó una figura de culto, y la jerga de la lingüística saussuriana pasó a formar parte de la retórica de la izquierda parisina. Los que se implicaron en el asunto (por ejemplo, Roland Barthes) en gran medida no sabían nada de Frege, Russell y Tarski. Pero la "ciencia general de los signos" que había prometido Saussure, se prestaba para su programa de política radical. Su esperanza era encontrar un método para "descifrar" los artefactos y convenciones de la sociedad burguesa, a fin de exhibir su significado y sostener el prevaleciente desprecio intelectual hacia ellos. De esto surgió una peculiar aberración denominada "crítica estructuralista", cuya jerga pseudocientífica y mensaje radical avanzaron una etapa más a través de su sucesora: la "crítica deconstruccionista" de Derrida. (Ver Capítulo 30).

Por supuesto que hay analogías muy interesantes entre el lenguaje y otros tipos de signos. El asunto es si estas analogías pueden ser usadas para producir una teoría generalizable del significado, del tipo que deseaban los estructuralistas. He aquí las dos analogías que les interesaron: primero, toda conducta humana se puede considerar expresiva. Revela pensamientos, sentimientos e intenciones, pero no todos llegan a ser reconocidos en forma espontánea por quien los experimenta. Segundo, los modos de expresión humana a menudo parecen tener una estructura tipo lenguaje. Y como en el lenguaje el significado se genera a través de la estructura, es posible concebir que lo mismo sea verdad para el significado en general.

Según el modelo de Saussure, una oración es un "sistema" compuesto por "sintagmas". Un sintagma puede definirse como un conjunto de términos que se pueden reemplazar mutuamente sin destruir el sistema, es decir, sin que la oración se haga "inaceptable" para quienes usan el lenguaje. Por ejemplo, en la oración "John ama a Mary", "ama" puede ser reemplazado por "odia" o "come", pero no por "pero", "cree que" o "bucea". Ahora veamos un ejemplo de Barthes: el menú. (Ver su *Elementos de Semiología*). Una persona puede ordenar lo siguiente: *oeufs bénédictine,* seguido de bistec con papas fritas, seguido de rum baba. Éste es un "sistema aceptable", pero en nuestra sociedad no sería "aceptable" ordenar el mismo menú en el orden inverso. Además, cada plato pertenece a una "unidad sintagmática": puede ser reemplazado por algunos guisos pero no por otros. Un bistec con papas fritas puede reemplazarse por una ensalada con jamón, pero no por un vaso de Sauternes —porque eso sería inaceptable. (Y, como en el caso del lenguaje, aquí también hay convenciones en acción que tal

vez quisiéramos elevar al status de "reglas de gramática"). ¿Qué se deduce de esto?

Consideremos la interpretación de Barthes. Se supone que bistec con papas fritas "significa" (según un ensayo en *Mythologies*) "afrancesamiento". Supongamos que el "significado" de *oeufs bénédictine* sea "catolicismo", y el de rum baba, "sensualidad": ¿cuál es ahora el significado del sistema completo? ¿Quiere decir que el catolicismo francés es compatible con la sensualidad? ¿O que ser francés es más importante que ser católico? ¿O que ser sensual es parte fundamental de ser católico y francés? Es imposible decidirlo, ya que si bien el sistema tiene una especie de sintaxis, no está conectado con ninguna estructura *semántica*. No hay forma de derivar el significado del todo a partir del significado de sus partes. En todas las obras de los críticos estructuralistas se observa el mismo defecto: la analogía con la sintaxis sigue siendo una mera analogía, pues está divorciada de las reglas de la semántica. Además, cuando el tipo de significado que se intenta dar pertenece a la amplia categoría de la "expresión", esta ausencia de reglas semánticas se hace inevitable: volveré a este tema en el Capítulo 29.

Aunque los filósofos modernos ignoran el estructuralismo, y con buenas razones, no descartan completamente la "semiótica". Varios han intentado generalizar la teoría del significado desde lenguaje a arte. El más notable es Nelson Goodman, quien ha tratado de explicar tanto la representación como la expresión en términos de una teoría general de la referencia (*Los Lenguajes del Arte*). Su tarea se vio facilitada por su nominalismo y por su rechazo a unir la noción de referencia con la teoría de Frege, que fue la que primero le dio sentido. No obstante, su argumentación ha tenido influencia, si no por su poder persuasivo, al menos por lo que promete.

Volveré a este tema en el Capítulo 24. Sin embargo, por el momento, yo recomendaría escepticismo. No cabe duda que los significados que encontramos en el arte, la literatura y la música, en rituales y ceremonias, en religiones y la vida, no son una sola cosa, sino muchas. Tampoco cabe duda que estos significados encierran lo más precioso de nuestros valores. Pero estos hechos nos deben poner en guardia contra la idea de extender las teorías del lenguaje hacia áreas donde el lenguaje sólo puede entrar disfrazado de metáfora.

CAPÍTULO 20

La Moral

El tema de la ética es tan difícil y variado que generalmente se trata como si fuera una rama separada de la filosofía. Sin embargo, la postura metafísica de un filósofo sólo puede ser comprendida si se logra captar el lugar que en ella tiene la moral (aun en el caso que no *tenga* un lugar). Por otro lado, las preguntas sobre ética no pueden ser contestadas sin tocar, al mismo tiempo, el resto de la filosofía. Por lo tanto, antes de volver a la epistemología y metafísica, me propongo hacer un desvío a través de la moralidad. En común con otros filósofos modernos, creo que éste es un tema que ha sido por largo tiempo malentendido.

El malentendido se deriva de dos fuentes: primero, una impetuosa creencia en que los asuntos filosóficos se resuelven a través del análisis del lenguaje y, segundo, una idiotez heredada que, desde Bentham, ha plagado a la filosofía de habla inglesa. Afortunadamente, ninguno de estos defectos ha sido *completamente* dañino. Cada uno ha arrojado claridad en un área donde la claridad amenaza a intereses creados. No obstante, ambos han interferido con el tipo de visión prudente que se requiere para comprender la significación del tema.

¿Pero cuál es el tema? ¿Dónde se encuentra la moralidad en el mundo? ¿Se trata de una especie de *juicio* (como han supuesto los filósofos modernos), o tal vez incluso de algunas *palabras* "evaluadoras"? Como argumentó Kant, ¿es un asunto de acción y razón práctica? O como supuso Hume, ¿es un asunto de emoción, simpatía y motivación? ¿O es, como sugirió Aristóteles, un asunto de carácter y educación moral? La respuesta más simple sería decir que todas estas cosas son importantes. Pero el error más grande en esta materia fue el cometido por los filósofos modernos, cuando pensaron que lo más importante era el juicio moral. Para sostener esta idea se basaron sólo en el hecho de que era algo que se podía discutir en los términos que ellos preferían. Sin embargo, como este precedente quedó sentado, voy a comenzar por discutir la idea de un juicio moral, con la esperanza de trascenderla rápidamente.

1. La lógica del discurso moral

La filosofía moderna se lanzó al campo de la ética con un trabajo de G.E. Moore (*Ética*) publicado algunos años antes del "On Denoting" de Russell. La fama del libro se debió a ciertos miembros del círculo de Bloomsbury (Keynes, Clive Bell, Virginia Woolf y Russell), quienes sostenían que la importancia que Moore daba a las relaciones personales y a la sensibilidad estética había introducido un cambio decisivo en sus mentes. (En realidad, no fue tanto que sus mentes cambiaran, como que el libro coincidía con sus predilecciones, lo que es, por lo demás, la forma habitual en que los libros ejercen influencia). En retrospectiva, el mensaje moral de *Ética* no es más persuasivo que el estilo de vida que ayudó brevemente a sostener. De mucho mayor interés es el argumento con el cual comienza el libro de Moore.

a) *La falacia naturalista*

Moore creyó percibir una falacia en muchos de los sistemas éticos tradicionales: la falacia de identificar lo bueno con alguna otra propiedad fuera del propio término. Muchos filósofos han tratado de definir el término "bueno", haciendo un listado de las propiedades "naturales" que poseen las cosas que son buenas. Por ejemplo, los "utilitarios" definen lo bueno en términos de la felicidad; es bueno lo que promueve la mayor felicidad para el mayor número de personas. Moore quiso decir por propiedad "natural" aquella que es parte del mundo natural en forma directa, tal como la felicidad es una propiedad cuyas causas y efectos se descubren por los métodos que se usan corrientemente para entender la naturaleza. Moore argumentó que todas estas definiciones "naturalistas" del término "bueno" encierran una falacia. Supongamos que fuera verdad que ser "bueno" significara "promover felicidad". Entonces la afirmación "Todo lo que promueve felicidad es bueno" sería una tautología, sería algo equivalente a decir "cualquier cosa buena es buena" o "todo lo que promueve felicidad promueve felicidad". Pero en ese caso resultaría absurdo preguntar: "¿Es buena la promoción de felicidad?", porque sería como preguntar: "¿Son buenas las cosas buenas?". Pero, continuaba Moore, *nunca* es absurdo preguntar, respecto *a una determinada* propiedad natural, "¿Es buena?". La pregunta sobre lo "bueno" de una propiedad natural siempre será una *pregunta abierta*. Y esto equivale a decir que nunca se va a poder definir "bueno" en términos de las propiedades naturales.

Claramente, el argumento de la "pregunta abierta" no es válido. Una pregunta permanecé abierta sólo el tiempo que lo permite nuestra ignorancia, sin importar si la cosa preguntada es una verdad natural o una "tautología". Consideremos las matemáticas. Es perfectamen-

te razonable preguntar si una figura euclidiana con tres lados es una figura cuyos ángulos internos suman 180 grados. Esto es algo que hay que probar a través de argumentos que, sin duda, ya no se enseñan en el colegio. Pero los dos conceptos son necesariamente coextensivos, y se podría definir el uno en los términos del otro. Asimismo, establecer que el concepto de lo moralmente bueno está unido al concepto de felicidad, podría requerir un largo argumento filosófico. En cuyo caso, si promover felicidad es algo bueno, continuaría siendo una pregunta abierta, aun cuando es una verdad necesaria que lo bueno implica la promoción de felicidad, y aun cuando eso sea lo que ser "bueno" realmente *significa*.

Moore sacó una interesante conclusión de este argumento falso. Sostuvo que lo bueno es una propiedad de la cosa que lo posee. (En otra forma nunca podría ser *verdad* el decir de algo que es bueno). Pero no es idéntico a ninguna propiedad natural. Tampoco es algo que se pueda definir. Por lo tanto, lo bueno es una propiedad no-natural "simple" (e indefinible). Es una propiedad, pero una propiedad cuyo status metafísico la coloca fuera de la naturaleza.

b) *Emotivismo*

Los sucesores inmediatos de Moore llegaron a otra conclusión. Existía la convicción general de que Moore había encontrado la prueba de algo llamado "ley de Hume" (que es diferente a la ley que yo presento con ese nombre). En *Tratado de la naturaleza humana*, Hume hizo notar la facilidad con que los filósofos de la moral se deslizan desde lo que *es* el caso, a lo que *debería* ser el caso. Pero, agregó, esta transición que se hace con tanta facilidad desde "es" a "debería ser" dista mucho de tener una explicación fácil. Los comentaristas posteriores usaron la autoridad de Hume para argumentar que existe una "brecha" entre lo que "es" y lo que "debería ser", y que, por complejas e informativas que sean las premisas, es imposible probar lógicamente lo que "debería ser" a través de lo que "es".

Ésta es la explicación de la falacia "naturalista". Como la afirmación sobre lo que es bueno implica afirmaciones sobre lo que debiéramos hacer, "bueno" está en el mismo plano que lo que "debería ser", y por lo tanto, hay una barrera lógica infranqueable que separa las afirmaciones respecto a lo bueno, de las afirmaciones respecto a lo que *es*. Mediante una rápida asociación de ideas, los filósofos hicieron una conexión entre la "ley de Hume" y la falacia naturalista, por un lado, y una supuesta barrera ontológica que existiría entre el "hecho" y el "valor", por el otro. Esta distinción ha sido hecha por sociólogos testarudos como Max Weber, quienes argumentan que la sociología científica debe atenerse exclusivamente a los hechos y que, por lo tanto, es

"libre de valores". Muchos lectores, imaginando que tenían una idea clara y precisa del significado de Weber, apoyaron honestamente y de todo corazón la idea de que la ciencia debe ser factual (o "positiva") y no debe hacer referencia a los "valores" de ésta o aquella comunidad de observadores.

En resumen, hubo una combinación de malos argumentos, distinciones especulativas y prejuicio científico, que llevó a los filósofos a adoptar la idea de que hay una marcada diferencia entre hecho y valor, entre descripción "factual" y juicio moral, entre lo que "es" y lo que "debería ser", y que todas estas diferencias son en realidad sólo *una* distinción determinada por la peculiar "lógica del discurso moral", que la hace inadecuada para describir el mundo. Los filósofos argumentaron que el discurso moral es esencialmente "evaluativo": la palabra "bueno" no se refiere, como lo suponía Moore, a una propiedad "no-natural", se refiere a ninguna propiedad. El lenguaje moral funciona de una manera diferente al lenguaje descriptivo, y palabras como "bueno" tienen un "significado evaluativo".

La primera teoría del significado evaluativo que se desarrolló fue el emotivismo, que generalmente se discute en la forma propuesta por C.L. Stevenson. Uno de los objetivos de Stevenson detrás de su teoría "causal" del significado (ver el último capítulo) fue poder presentar la idea de significado evaluativo a la par de la de significado descriptivo. Para Stevenson, una oración es una unión causal entre estados mentales: mi creencia que *p* me hace decir "*p*" que causa que tú creas que *p*. Pero supongamos que hay oraciones que, más que unirse a creencias, se unen a actitudes. Mi actitud me hace decir "*q*", lo que determina que tú estés de acuerdo. Tenemos ahora un nuevo tipo de significado y un nuevo papel del lenguaje en la comunicación. Los juicios morales, más que creencias, expresan actitudes. Por lo tanto, como las actitudes nunca se determinan en las creencias en que se basan, estos juicios no son ni verdaderos ni falsos. Cada persona tiene sus propios "valores", los que son identificables a través de sus actitudes.

Esta teoría es obviamente falsa, porque la teoría causal del significado es obviamente falsa. ¿Pero sería posible replantearla, por ejemplo, en términos de una teoría griceana de los actos del discurso? Tal vez. Es posible que se pudiera encontrar un sentido a la idea de que algunas oraciones habitualmente expresan creencias, y que otras (los juicios morales entre ellas) habitualmente expresan actitudes. ¿Es plausible esta sugerencia? El principal argumento a su favor descansa en la "fuerza-guía de la acción" que poseen los juicios morales. La evidencia de que una persona verdaderamente acepta un juicio moral descansa más en sus acciones que en sus percepciones y teorías sobre el mundo. Las actitudes son *fundamentales* y constituyen la prueba de una convicción sincera. Sin embargo, si los juicios morales expresaran cre-

encias, lo que probaría su sinceridad (se sugiere), sería bastante diferente. Porque las acciones y creencias son cosas que están lógicamente separadas, son independientes. Nunca se puede deducir del hecho que John cree *p*, que cuando cree *x*, él hace *x*. *Lo* que hace depende de sus deseos, emociones y motivos, en resumen, de sus actitudes. (La sugerencia contraria, que sostiene que hay "creencias motivantes", era algo que hasta hace poco no se consideraba).

c) *Prescriptivismo*

El asunto se torna más claro cuando nos movemos hacia el "prescriptivismo", teoría que se asocia con R.M. Hare, pero que en realidad deriva de Kant. Tal como el emotivismo, el prescriptivismo entró al mundo moderno entrabado por teorías del significado que en su mayor parte ahora son rechazadas. Contiene un ingenio lógico que lo hace un tema de estudio más satisfactorio. El punto de partida de la teoría es la "fuerza-guía de acción" que tienen los juicios morales, y la idea fundamental detrás de esta fuerza-guía de la acción está ejemplarizada por los mandatos. Por lo tanto, los juicios morales se pueden entender asimilándolos a imperativos. Cuando digo: "Cierra la puerta", estoy dando una orden. Cuando tú *aceptas* este imperativo, cierras la puerta. Todas las razones que se dan para que lo hagas, no son razones para que creas en algo, son razones para la acción, para hacer algo. (Estos hechos explican por qué no necesitamos describir los imperativos como verdaderos o falsos. Su éxito no consiste en ajustarse al mundo, sino en hacer que el mundo se ajuste a ellos. Los imperativos se distinguen por lo que Anscombe llamó su "dirección de ajuste" con la realidad).

Los imperativos tienen una lógica. Al dar la orden "Lleve todas las cajas a la estación", se deduce que también ha dado la orden "Lleve esa caja a la estación". Por supuesto que aquí la frase "se deduce de" es peculiar, y lo es precisamente por el hecho de que los imperativos no se describen como verdaderos o falsos. Sin embargo, es fácil explicar la relación cuando se usan términos de consistencia. Si no se puede aceptar un primer imperativo en forma consistente, rechazando un segundo, ese imperativo está implicando otro. Como las acciones pueden ser inconsistentes entre ellas, y como los imperativos se aceptan en la acción, es perfectamente posible tener una lógica de los imperativos que tenga sentido.

Hay una clase especial de imperativos que se pueden universalizar. Cuando digo: "Lleva esa caja a la estación", hago una referencia esencial a una caja en particular y dirijo mi imperativo a ti. Pero supongamos que elimino esa referencia esencial hacia lo particular y que lo único que especifico son los *tipos* y las *clases*: "Quienquiera que goce

de buena salud, lleve las cajas con el signo urgente al destino indicado". Ahora el imperativo se ha "universalizado" y se dirige en forma indiferenciada hacia el mundo en general. Es imposible llevar a cabo esta universalización sin que se pierda el carácter imperativo: la oración se desvía hacia lo indicativo. Otra forma de enmarcarlo sería usando la palabra "debería": "Todos los que gozan de buena salud deberían llevar...". Sin embargo, como señalara Kant, la gramática indicativa de las oraciones que implican "debería" es un fenómeno superficial. Basta raspar levemente la superficie y aparece la fuerza imperativa que la subyace.

Según Hare, los imperativos universalizables constituyen una característica del discurso "evaluativo". Los juicios morales son juicios prescriptivos, universalizables y desplazadores (es decir, su fuerza no se desplaza mediante la competencia con otra "evaluación"). Usando un mínimo bagaje teórico, Hare llegó al siguiente escenario: los juicios morales son imperativos, tienen una lógica que corresponde a la lógica de los imperativos, y por lo tanto, se pueden usar en argumentos racionales. No son, como sostuvieron Stevenson y otros, sólo una forma abrupta para expresar emociones. De hecho, forman las más importantes premisas de nuestro razonamiento práctico y se sitúan en la cima de cualquier respuesta razonada en forma completa que se dé a la pregunta sobre lo que hay que hacer.

Además, realmente hay una brecha entre lo que "es" y lo que "debería" ser. Las acciones no son *consecuencias* de creencias: una acción nunca es inconsistente con una creencia. Luego, siempre es consistente aceptar una premisa que implique lo que "es" (vale decir, adquirir una creencia) y el estar en desacuerdo con una conclusión que implique lo que "debería" ser (es decir, rechazar un curso de acción).

Finalmente, el prescriptivismo parece explicar la "superveniencia" de las características morales. Si John es bueno y Henry es malo, esta discrepancia moral implica que deben existir *otras* diferencias entre John y Henry. (Compare la superveniencia de las propiedades pictóricas que se discutieron en el Capítulo 16, Sección 5). Esta superveniencia que tiene lo moral sobre las características no-morales es un resultado directo de la universalidad de los juicios morales, que lo puede hacer sinceramente sólo alguien que tiene en la mente un principio universal: un principio tal como: "todos los que tengan las siguientes características son buenos".

Hare conecta sus ideas con las conclusiones de Austin sobre los actos del discurso, y también (en escritos posteriores) con la teoría de la razón práctica. Esta teoría fue diseñada para contestar la objeción que sostenía que, según las ideas de Hare, los juicios morales serían en verdad juicios "subjetivos", ya que expresan las decisiones personales de quien está haciendo el juicio. En forma aproximada, la idea de Hare

es que los juicios morales no pueden considerarse subjetivos sólo por el hecho de implicar un *compromiso*. Al contrario, el compromiso moral es un compromiso de tipo racional. Es un compromiso que impone una obligación al sujeto, la obligación de mirar siempre, más allá de sus decisiones inmediatas, hacia los principios de los cuales fluye el compromiso. En la idea misma de moralidad hay un proyecto abierto de racionalismo crítico, y aun cuando sea difícil encontrar la respuesta para una pregunta moral, esto no implica que ésta sea imposible de encontrar. La respuesta se encuentra al descubrir los principios que son recomendables para cualquier ser humano, sin importar cuáles sean sus deseos.

Hare atacó lo que él llamó "descriptivismo" (que incluye al "naturalismo" de Moore). El descriptivismo sostiene que los predicados morales describen propiedades de la cosa a la cual se aplican y que, por lo tanto, los juicios morales son descripciones. (Según este punto de vista, no habría una "brecha" entre lo que "es" y lo que "debería" ser, porque cada "debería" sería en realidad un "es"). Hare argumenta que, al negar en los juicios morales la "fuerza-guía de acción", el descriptivista nos libera. Esta tesis espera garantizar la objetividad de la moral, amarrando sus términos cruciales ("bueno", "debería", "bien" y "mal") al mundo natural. Pero lo único que logra es eliminar la fuerza moral de estos términos, lo que permite asumir la pose de un experto en moral, mientras se vive como un criminal. Si los juicios morales expresan creencias, dejan de fijar límites a nuestras acciones. Si éste fuera el precio de la "objetividad", es un precio demasiado alto.

En este momento, ni el prescriptivismo ni el emotivismo cuentan con muchos adeptos. He aquí algunas de sus dificultades:

(i) La debilidad de la voluntad. Si Hare está en lo cierto, el creer que una acción es mala implicaría el intentar evitarla. Sin embargo, a menudo nos dejamos llevar por las tentaciones y a sabiendas hacemos lo que está mal hecho. ¿Cómo es posible que esto sea así? Hare trató, sin éxito, de explicar estos casos. (Ver el capítulo sobre "Backsliding" en *Freedom and Reason*). De hecho, la debilidad de la voluntad es un problema para muchos filósofos de la moral y la acción.

Probablemente, éste no es un problema para el emotivismo, ya que es posible concebir, sin contradecirse, que se lleve a cabo una acción a pesar de tener una *postura* contraria a ella.

(ii) Dilemas. Obedeciendo un decreto de la diosa, Agamenón debe sacrificar a su hija para poder conducir sus huestes hasta Troya. Por un lado, el deber para su país y para su ejército le exigen matar a Ifigenia; por otro, su deber como padre le exige lo opuesto. No es posible obedecer estas dos órdenes. ¿Se podría pensar entonces que al

escoger sacrificar a Ifigenia significa que ha abandonado el juicio moral que dice que es malo matar a nuestros hijos? Hare dice que sí; pero eso equivale a negar la posibilidad de los dilemas. Es evidente que Agamenón quedó marcado para siempre por su crimen, y se expresó en los remordimientos y penitencias que lo persiguieron. (Nuevamente este problema es más difícil para el prescriptivismo que para el emotivismo: ver "Dilemas" en *Problemas del Yo,* de Bernard Williams).

(iii) La *verdadera* "lógica del discurso moral". Los juicios morales se describen como verdaderos y falsos; desempeñan un papel en la inferencia que es exactamente igual al que desempeñan los juicios "descriptivos". En particular, son importantes en los condicionales: "Si John es un hombre bueno, no merece sufrir". Una persona podría afirmar sinceramente esa oración, aun cuando no tuviera una actitud pro-John. Sin embargo, se supone que el antecedente que entrega el condicional, en virtud de su significado, compromete a la persona a tomar la actitud pro-John. ¿Cómo es posible?

Esta objeción es un argumento tanto contra el emotivismo como contra el prescriptivismo. Hare hace débiles esfuerzos para responderla, pero la cosa queda en el aire.

(iv) El verdadero significado de "bueno" o "buena" (*good*). La tendencia de un emotivista o prescriptivista sería poner el "debería" antes que el "bueno", y definir el segundo a través del primero: una acción buena es una que debe llevarse a cabo, un hombre bueno es uno que "debería" imitarse, etc. El consenso es que esta forma de presentar el problema tergiversa completamente el sentido de lo "bueno", que fue descrito mucho mejor por Aristóteles en el libro I de *Ética a Nicómaco.* "Bueno" no tiene sentido como un adjetivo aislado. Siempre se debe preguntar: "¿bueno como qué?" o "¿bueno para qué?". Con las palabras "buen hombre", "buen campesino", "buen caballo", el término "bueno" se usa en forma "atributiva" y su sentido se completa mediante el sustantivo al cual va unido. Según Aristóteles, cada uno de esos sustantivos define un *ergon,* o la actividad característica, y esto es lo que fija el sentido de la palabra "bueno". La actividad característica de un campesino es la agricultura; el buen campesino es el que trabaja bien la tierra, es decir, con éxito. El *ergon* de un cuchillo es su función como utensilio para cortar: el buen cuchillo es el que corta bien, etc. Podríamos entender el concepto de un hombre bueno si supiéramos cuál es el *ergon* del hombre. Esto fue lo que Aristóteles trató de descubrir.

Todo esto es tan claro y plausible, que es difícil encontrarle una respuesta adecuada. Sin embargo, *hay* algunas respuestas que no dejan de tener fuerza.

(v) Contra el emotivismo: ¡la terrible ingenuidad de todo esto! El suponer que sabemos lo que son las actitudes, y la idea de que por una revelación *a priori* sabemos que las actitudes son diferentes a las creencias; la incapacidad para ver que las actitudes, sean como sean, tienen intencionalidad y que la intencionalidad obliga al estado mental a tomar una dirección racional, la descripción filistea de la vida moral, y la incapacidad para prestar atención a la multiplicidad y fineza de nuestros juicios morales, que casi nunca usan términos como "bueno" y "debería", pero vagan libremente entre los conceptos que describen nuestro mundo humano, encontrando aquí o allá la justificación para nuestras formas de vida y acciones. En buenas cuentas, el emotivismo requiere algunas lecciones sobre sofisticación antes de que podamos oír su mensaje.

(vi) La suposición compartida de que no hay una relación vincular entre las creencias y la acción. ¿No es esto un dogma? Para poder probarlo, tendríamos que adentrarnos profundamente en la filosofía de la mente y así demostrar que no hay "creencias motivacionales". Pero los emotivistas y los prescriptivistas tienen una pedante reticencia para envolverse en un asunto tan enredado. De hecho, en los filósofos actuales de la moral hay una creciente disposición para argumentar que la cuestión de las creencias motivacionales es algo que está en el corazón mismo de la ética. Para la moral, sería un triunfo poder demostrar que hay creencias y que es racional tenerlas, y que son por sí mismas un motivo suficiente para la acción. (Tal vez la creencia de que soy responsable de tu futuro, es algo de este tipo).

d) *Realismo moral*

Confrontados con todas estas objeciones, los filósofos tienden a volverse hacia la postura que Moore y Hare habían rechazado. Pero, como los términos "naturalismo" o "descriptivismo" estaban demasiado contaminados por una filosofía ya difunta, usaron, en cambio, el nombre "realismo moral". Esta expresión también tiene desventajas, porque implica una conexión con el debate entre el realismo y el antirealismo de la filosofía del lenguaje. Sin embargo, a pesar de esto, adoptémoslo. El realista moral sostiene que los juicios morales son como cualquier otro juicio y describen características de la realidad: de la realidad *moral*. El mundo contiene lo bueno y los valores bien y mal, las obligaciones y prohibiciones, y el objetivo del lenguaje moral es describir estas cosas y razonar sobre ellas.

Algunos filósofos han tratado de luchar apoyando al realismo moral dentro del territorio enemigo, produciendo, como Searle, supuestas pruebas de un "debería" ser a partir de un como "es". Otros,

como Phillipa Foot, han propuesto criterios para determinar la verdad de los juicios morales (en el caso de ella, estos criterios se refieren al "beneficio y daño humano"). Pero tal vez la forma más plausible de defensa es volver a los pensamientos respecto al mundo humano que bosquejé en el Capítulo 18. Esto nos permitiría argumentar que los juicios morales pertenecen a nuestro entendimiento intencional, y que emplean conceptos que dividen el mundo de acuerdo a nuestros intereses, proveyendo un conjunto de verdades superficiales en las cuales podríamos basar nuestras actitudes y acciones. Consideremos el concepto de justicia. Este concepto figura en forma prominente en el discurso moral y describe una característica reconocible de caracteres y actos humanos. La justicia también se usa para "evaluar" esos actos y estos caracteres. Decir que un acto es injusto es enjuiciarlo. La descripción tiene la fuerza de una condena. Hare diría que el término "injusto" significa *dos* cosas. Describe un acto y *también* lo condena; en principio, parecería posible separar estos dos componentes en una parte "descriptiva" y otra "prescriptiva". ¿Pero por qué se dice eso? ¿Cómo puede un predicado obedecer dos reglas diferentes, sin despedazarse en el proceso? Sólo una testaruda adhesión a la teoría prescriptivista podría hacernos decir algo semejante. ¿No sería más razonable aceptar que la división entre descripción y evaluación está basada en un error?

De esta manera, la discusión comienza a enfocarse en aquellos conceptos que sitúan nuestras acciones en la arena del juicio y que nos dan un asidero en el mundo humano. Esto no significa que todo el mundo haya adoptado la postura realista. J.L. Mackie, en un libro que ha sido fenomenalmente sobrevalorado (*Inventing Right and Wrong*), es el líder de los argumentos contra el realismo. Para obtener un énfasis especial, escoge dos: el argumento que sostiene que los juicios morales desempeñan un papel al guiar la acción, y su propio "argumento a partir de la rareza" que nos dice que si el realismo fuera verdad, tendrían que existir propiedades morales, y éstas *serían una cosa muy rara*. Bueno, en realidad son cosas raras. También lo son las cualidades secundarias y todas las cualidades que componen el *Lebenswelt*. Pero la rareza es sólo otro nombre para referirse a la "inercia causal". Las propiedades morales no desempeñan ningún papel en la explicación de la realidad física: las percibimos en el mundo, pero no es necesario referirse a ellas para explicar el mundo. Desde la perspectiva científica, no existe el hecho de ser bueno, sólo el hecho de que algunas cosas se consideran buenas. Tanto peor para la perspectiva científica.

2. Razón práctica

Decidamos lo que decidamos sobre estas ideas en pugna, hay una pregunta que continúa sin respuesta, y es una pregunta mucho más importante que el análisis del juicio moral. Me refiero al asunto de la razón práctica: ¿hay alguna vez razones que nos obliguen objetivamente a hacer una cosa en lugar de otra?

Supongamos que el realista moral está en lo cierto, y que los juicios morales describen una realidad independiente del observador. ¿Qué razón tendríamos entonces para actuar, dada la verdad de los juicios morales? Supongamos, por otro lado, que el prescriptivista es quien está en lo cierto: según él los juicios morales expresan nuestras decisiones, en tal forma que no hay una brecha entre aceptar un juicio moral y actuar respecto a él. Entonces, la pregunta es: ¿qué base tendríamos para nuestros juicios morales? Pero estas dos preguntas son precisamente una y la *misma* pregunta, la pregunta sobre el "puente" entre el pensamiento y la acción. ¿Hay verdaderos pensamientos que también sean razones que nos obligan a la acción? Si es así, ¿cuáles son?

Hay un ejemplo no controvertido de inferencia práctica válida. Supongamos que quieres ir a Islandia y que la única forma de hacerlo sea abordando un avión en Manchester. Con ello tienes una razón para abordar ese avión en Manchester. Tal vez no sea una razón concluyente; podrías tener deseos conflictivos: Manchester te trae malos recuerdos; preferirías cancelar tu viaje antes que volar. No obstante, tienes *una* razón para abordar ese avión, y si no hay una razón contraria, eso es lo que deberías hacer. El ejemplo se refiere al razonar sobre los medios. Si tú quieres y, y el medio de hacer y es x entonces, si las demás cosas son iguales, tienes que hacer x. Ésta es una forma de lo que Aristóteles llamó "silogismo práctico": el proceso por el cual el deseo y el pensamiento se unen en una acción racional. Es práctico porque la conclusión es una acción; es una forma de razonamiento, porque la acción es la respuesta racional a la pregunta "¿Qué voy a hacer?", una respuesta que se justifica cuando las premisas realmente dan razones para hacerlo.

Como el razonamiento sobre los medios no garantiza nada que esté sujeto a dudas, no induce a controversias. Todo depende de la premisa más importante, la que expresa el objetivo o el deseo. ¿Cómo se justifica *eso*? Hume, en forma célebre, dijo que la "razón es, y sólo debería ser, una esclava de las pasiones". Con esto quiso decir que no podía desempeñar ningún otro papel en el razonamiento práctico que el de establecer los medios para nuestros fines. Nunca entrega los fines mismos. (Hume también pensó que el descansar sólo en la razón disminuye la autoridad de nuestro sentido moral).

3. Utilitarismo

Aunque Hume no fue un utilitario, enunció la idea del "principio de la utilidad" que hasta el día de hoy ocupa un lugar prominente en la ética de habla inglesa. Existen varias versiones del utilitarismo. Para Bentham, la idea crucial es la matización del placer; para Mill, la meta es la felicidad, pero los esfuerzos para conseguirla deben ser calificados por el respeto a la libertad.

En su forma más simple, la teoría argumenta así: hay una meta que es común para todos los seres racionales, y cuyo atractivo es autoevidente: obtener la felicidad. No hay necesidad de justificar los esfuerzos para obtener esta meta, que para nosotros es más importante que cualquier otra. Como dijo Aristóteles, "es la última meta". La razón práctica se preocupa de los medios para obtener la felicidad, y por lo tanto, es enteramente objetiva. Podemos evaluar todas nuestras acciones a través de sus consecuencias "felices". La acción más correcta es la que promete más felicidad.

Primer problema: ¿la felicidad *de quién*? Tal vez el deseo de *mi* felicidad es autoevidente para *mí*, ¿pero qué razones podría tener yo para preocuparme de tu felicidad? Típicamente los utilitarios sostienen que la felicidad de cada persona vale como un uno en la cuenta total, y que deberíamos tratar de generar felicidad sin considerar quién la recibe. ¿Pero por qué tendríamos que hacer eso? ¿Es algo que queremos, que *deberíamos* querer o que es *razonable* querer? Con esto volvemos al asunto de la razón práctica.

Segundo problema: ¿cómo podríamos calcular la cantidad de felicidad que va a dar un acto? ¿Hay un punto de corte en nuestro razonamiento? ¿O ésta es una pregunta que nunca va a ser contestada? Conviene reflexionar sobre el viejo argumento comunista que decía que era correcto "liquidar" a los kulaks, porque éste era un costo a corto plazo, que se justificaba por el beneficio a largo plazo para la economía socialista. Por supuesto que en esa forma se puede justificar todo, como bien sabían Lenin, Hitler y Stalin[1].

Tercer problema: ¿existe el derecho de sacrificar la felicidad de una persona para obtener el bien de muchas otras? El tirano dice: "Voy a dar una botella de clarete si se tortura a Higgins hasta matarlo". Si hubieran suficientes alcohólicos alrededor, ¿se justificaría el destino del pobre Higgins? Es fácil imaginar posibilidades repugnantes y absurdas.

Cuarto problema: ¿se puede medir la felicidad? Si no es posible, ¿es posible reducir todo el razonamiento práctico a un razonamiento sobre

los medios? ¿Significa esto que todas las preguntas reales se tornan indecisivas?

Es posible manufacturar dificultades de este tipo *ad nauseam*. Algunos filósofos intentaron soslayar estos problemas adoptando lo que se llamó el "utilitarismo de regla". Esta idea nos dice que la prueba de la bondad o la maldad en una acción se basa en su conformidad respecto a una regla moral (por ejemplo, uno de los Diez Mandamientos). Sin embargo, la autoridad de la propia regla reside en que cuando se obedece, generalmente se promueve la causa de la felicidad. Este subterfugio encuentra rápidamente las mismas dificultades que tiene la teoría original. En particular, permite lo que Anscombe (correctamente) ha llamado corrupción moral: es decir, sería muy fácil sucumbir a la tentación, si creyéramos que la única razón para no matar a un inocente es el hecho de que la regla general contra matar promueve la felicidad general. Tal vez se podría aumentar la felicidad general violando la regla: luego, todo lo que tengo que hacer es matar al inocente, asegurándome al mismo tiempo de que no disminuya la obediencia general. Lo que yo hago es lo correcto, siempre que nadie lo descubra. Este tipo de consideración ha llevado a Bernard Williams a argumentar que si el utilitarismo fuera una teoría verdadera, de acuerdo con el propio utilitarismo debiéramos evitar que la gente creyera en ella. Una teoría de la verdad que justifica su propio rechazo no constituye un contendiente muy digno de ser considerado.

4. Consecuencialismo

La sorprendente aceptación del utilitarismo para colonizar el temperamento inglés se debe a dos factores: ofrecer una meta secular para la moralidad, y su promesa de reducir la ética a un cálculo matemático (Bentham propuso un "cálculo regocijante", que fue el arquetipo de la "teoría de la decisión" aceptada hoy en día en economía). Bentham pensó que la moralidad utilitaria es la moralidad del *homo economicus*.

Adam Smith, un economista más sabio, ya había expuesto la falacia de este argumento en *La Riqueza de las Naciones*. Argumentó que los beneficios a largo plazo pueden surgir como de una "mano invisible" y a partir de transacciones que no lo intentaban. Tal vez si tratásemos de obtener estos beneficios en forma intencional, no lo conseguiríamos. Pero agrega que las transacciones libres de personas que buscan la ganancia benefician a toda la sociedad, pero sólo cuando estas transacciones están limitadas por interdicciones. Se deben prohibir las trampas, fraudes, robos y otras cosas por el estilo. Estas "restricciones laterales" (como las llama Robert Nozick) son lo que denominamos moralidad. Podría ser que la obediencia a la ley moral promueva la

felicidad general. Pero también podría ser que esto ocurra cuando la moral no tiene sólo a la felicidad como meta. Los principios morales producen sus efectos benéficos sólo cuando se consideran como completamente obligatorios.

Es parte de la necedad moral de los ingleses que la idea de una prohibición absoluta se haya considerado absurda e irracional. Se argumenta que la moral se *justifica* por sus efectos beneficiosos y que, por lo tanto, debe corregirse y ajustarse a la luz de estos efectos. Si en alguna circunstancia se piensa que violando un principio se obtiene un beneficio avasallador, o que obedeciendo se producirá un desastre abrumador, debo desobedecer. Los principios deben ser siempre evaluados considerando sus posibles consecuencias si se quiere una moral racional, y no una moral que sea sólo la ciega obediencia a los prejuicios. Incluso se castiga el "absolutismo" moral como un crimen. En esta forma, y a través de la teoría del "consecuencialismo", la posibilidad de una ilimitada corrupción ha penetrado de nuevo en la conciencia moderna. Lo que resulta en algunas interesantes casuísticas en la "ética aplicada".

5. El punto de vista kantiano

La mejor manera de entender el consecuencialismo es a través de Kant, quien fue su adversario principal. El sistema ético de Kant es una de las más bellas creaciones que ha producido la mente humana.

Kant era un prescriptivista: creía que los juicios morales son imperativos y también universales, no sólo en el sentido formal discutido por Hare, sino en el sentido más sustantivo de aplicabilidad universal para todos los seres racionales. Al contrario de Hare, Kant creyó que estos "imperativos categóricos" tienen un origen *a priori*.

Al razonar sobre los medios, yo usé los imperativos como: "si quiere *x*, haga *y*", en la cual el antecedente es el que especifica un fin. Estos "imperativos hipotéticos" dependen de un solo principio para su validez: "Quien desea un fin, también desea los medios". Según Kant, este principio es analítico. De allí la validez (y trivialidad) de los argumentos respecto a los medios. No obstante, también es posible razonar acerca de los fines, como cuando se decide si es correcto desear esto o aquello sin considerar el beneficio que se obtiene de ello. Este razonamiento *también* puede ser válido. Sin embargo, en este caso, la validez significa validez *objetiva*, validez para todos los seres racionales, sin importar sus deseos. En un sentido importante, el imperativo hipotético sigue siendo subjetivo, porque sólo otorga una razón para quien tenga el deseo mencionado en su antecedente: la razón es *relativa* a sus intereses, y no una fuerza independiente. Sin embargo, para que hayan imperativos categóricos, éstos se deben *abstraer* de estas preocupacio-

nes personales, y ver el mundo desde la perspectiva exclusiva de la razón.

Como cualquier otro ejercicio de la razón, este proceso de abstracción implica desprenderse de la referencia a las "condiciones empíricas" (tales como las necesidades y deseos del agente) que se conocen sólo *a posteriori*. Por lo tanto, la búsqueda del imperativo categórico nos lleva al ámbito de lo *a priori*. Estamos buscando un imperativo cuya validez se garantiza sólo por la razón, y que no se basa simplemente en una conexión analítica (como la orden: "Efectúe que *p* o efectúe que no-*p*"). Éste es el extraordinario programa que Kant se propuso: ¡descubrir un *imperativo* sintético *a priori*! Si no se puede hacer eso, todo el edificio de la moral estaría construido sobre arena.

El siguiente paso de Kant es extremadamente ingenioso. No deriva el contenido del imperativo categórico de un proceso de abstracción, sino de una reflexión sobre la *idea* de abstracción. El imperativo categórico dice: "Busque las razones de la acción sólo después de haber descartado todas las 'condiciones empíricas'". Si obedece este imperativo, estará haciendo lo que requiere la razón: su acción se va a referir sólo a la razón, y no a sus pasiones e intereses". Con esto, el imperativo pasa a ser obligatorio no sólo para usted, sino para cualquier otro ser racional. Por lo tanto, podríamos formular el imperativo categórico como sigue: "Actúe sólo cuando tenga una máxima deseada como regla válida para todos los seres racionales". ("Máxima" quiere decir, aproximadamente, sus intenciones para hacer lo que hace). Este famoso principio captura las exigencias de la razón, y también coincide con la regla de oro del cristianismo: actúa como desearías ser tratado.

Lo que la razón exige es que se *respete* la razón, que permitamos que la razón tenga la palabra final en nuestras decisiones. Esto significa respetar la razón no sólo en mí mismo, sino también en los demás. Todos los seres racionales tienen derecho a mi respeto, y éste también es un axioma fundamental de la moralidad. No puedo pasar a llevar la razón de otro como si ésta no contara para nada. Debo tratar de convencer al otro, asegurarme de su aceptación racional frente al proyecto en común en que estamos comprometidos. No puedo usar a otro como si fuera un mero instrumento para lograr mis fines (sólo como un medio), porque, como todo otro ser racional, él es tan juez de mis acciones como lo soy yo. En resumen, el imperativo categórico exige que yo actúe "en forma tal que trate a los seres racionales siempre como fines en sí mismos y nunca sólo como medios".

Por lo tanto, la razón práctica nos hace copartícipes de una empresa común; todos tenemos no sólo la obligación de respetar a nuestros semejantes, sino de encontrar razones para sus acciones que las justifiquen ante los demás. Dentro de nuestro discurso práctico se insi-

núa la idea de "comunidad de seres racionales", que es la que pone límites a nuestro pensamiento moral. De allí que el imperativo categórico nos conduzca hacia una comunidad ideal, donde se respetan todos los derechos y se cumplen todas las obligaciones. Ésta es también una exigencia de la razón. En palabras de Kant: "Actúe en forma que la máxima de su acción se transforme en una ley de la naturaleza en un reino de fines".

Estas tres fórmulas se consideran expresiones de *un* solo imperativo que constituye la ley *a priori* en que se funda toda la moral. Como su validez se funda sólo en la razón, todos los seres racionales están obligados por la razón a aceptar esta ley, tal como están obligados a aceptar las reglas de la lógica.

¿Qué quiere decir con *aceptar* el imperativo categórico? Como Aristóteles, Kant creía que las razones sólo son prácticas cuando "se aceptan en la acción". Una razón para la acción es la razón *que tengo* yo para hacer lo que hago: es decir, no se trata únicamente del principio justificador, también es importante el *motivo*. La razón requiere tener una fuerza motivadora para que el imperativo categórico tenga una autoridad *práctica*. Por lo tanto, hay que rechazar el punto de vista de Hume que sostiene que la razón es y debe ser una "esclava" de las pasiones.

¿Cómo es posible? Para Kant, la respuesta descansa en su filosofía de la libertad, ya discutida en el Capítulo 17. Las elecciones de un ser racional están "determinadas por la razón". La idea misma del elegir racional lleva implícita una "causalidad de la libertad". La moralidad, al presuponer libertad, muestra que nuestra libertad es real; todos los otros motivos nos esclavizan. Cuando actúo a partir del imperativo hipotético, actúo como parte de la naturaleza, como instrumento de mis propios deseos, a través de los cuales la causalidad de la naturaleza fluye hacia su destino impersonal. (Por eso describimos los deseos como "pasiones". De hecho, Kant suele usar la palabra "patológica" para referirse a las pasiones). El imperativo categórico, por el contrario, apela directamente al sí mismo. No se adhiere a la causa de la naturaleza, sino que se alza contra el orden natural y se dirige a mí en la segunda persona singular: *Du*.

Como con el resto de su filosofía moral, la teoría de la libertad de Kant no es simplemente un brote especulativo de su metafísica; se trata de un serio intento para dar sentido a nuestras intuiciones morales: algo que logró en forma brillante. El cuadro de la moral que emerge de estas ideas se puede resumir como sigue:

Los seres morales son libres, racionales y capaces de autolegislación. Los llamamos "personas" como portadores de derechos y obligaciones, para así distinguirlos del resto de la naturaleza. Una persona siempre debe ser tratada como un fin (no puede ser explotada, mani-

pulada, abusada, esclavizada o atropellada). Es miembro igual de una comunidad ideal, y su lugar en dicha comunidad depende de su obediencia a la ley moral. Debo al ser racional el mismo respeto que debo a la ley moral. Esta obligación es imparcial y objetiva, y se coloca sobre todas las distinciones arbitrarias de raza, credo y costumbre que dividen a las naciones y a los individuos entre sí.

Aquí, entonces, está la moralidad de la Ilustración implementada con una prueba *a priori*. No es de extrañar que la filosofía moral de Kant pareciera ser algo que estaba cambiando al mundo. (Ver el comentario sobre la influencia, al comienzo de la sección 1). Sin embargo, no es fácil dejar de lado los problemas. Por ejemplo, el mismo Kant aceptó que el concepto de libertad era incomprensible. Y, ¿es realmente convincente el argumento que sostiene el imperativo categórico?, ¿o es sólo una sutil pieza de retórica?

6. Amo, esclavo y restricciones laterales

Hegel, para apoyar la conclusión de que todos los seres racionales deben *verse* a sí mismos como Kant los describió, entregó un interesante argumento expresado en términos de su "dialéctica". Este argumento pone en un primer plano una idea que en Kant existe sólo en forma latente: la idea del valor moral como categoría social. Gracias al método dialéctico, Hegel pudo hacer uso libre de metáforas temporales en el argumento filosófico. Hegel describe las relaciones lógicas como si éstas fueran *procesos*, porque, para él, el "desarrollo" de un concepto corresponde también al crecimiento del espíritu hacia la autopercatación. En la *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel se ocupó de la arqueología de la conciencia (los niveles conceptuales, por decirlo así, a partir de los cuales se construyen la conciencia y la autoconciencia), el idioma temporal adquiere una fuerza dramática y poética imposible de traducir. Por ello voy a resumir el famoso pasaje respecto a la señoría y el vasallaje (amo y esclavo) usando mi propia terminología. Los párrafos que siguen son una adaptación de mi contribución al libro de Sir Anthony Kenny: *Illustrated History of Modern Philosophy*:

Como Kant, Hegel reconoció que la existencia del sí mismo trae consigo una peculiar inmediatez, la inmediatez de la Unidad Trascendental de la Apercepción de Kant y, como Kant, Hegel argumentó que la "inmediatez" con que se nos presentan nuestros estados mentales impide entender su naturaleza. Es sólo el brillo superficial del conocimiento, sin ninguna profundidad. La inmediatez del sujeto puro, tal como lo presentó Hegel, es indiferenciada, indeterminada y, por lo

tanto, carente de contenido. (Compárese con la descripción del ser de Hegel, resumida en el Capítulo 12).
De esto se concluye que para el sujeto puro es imposible llegar a conocer lo que él es, y menos aún, el mundo que habita. Sin embargo, como lo vio Kant, su existencia presupone una unidad, algo que mantenga la unión de la conciencia como una sola cosa. En este sentido, Spinoza hablaba del *conatus*, o esfuerzo, que constituye la identidad de los seres orgánicos. Hegel recurre a una noción similar, el apetito, el *orexis* aristotélico: el esfuerzo que ejercemos para poseer nuestro mundo. En el estado inicial de la conciencia, el sí mismo es sólo el primitivo "Yo quiero" del bebé, el contumaz chillido de los pajarillos en el nido.

Pero no puede existir deseo que no sea deseo *de* algo. El deseo reclama su objeto como independiente de él. Con este esfuerzo para lograr el objeto deseado, se rompe la "absoluta simplicidad" del sí mismo. Sin embargo, con el reclamo del objeto del deseo, el espíritu no se eleva hacia la autoconciencia, porque no se concibe a sí mismo como *diferente* al mundo de los objetos y libre en relación a ellos. Sólo ha llegado al estado de mentalidad animal, que explora el mundo como si sólo fuera un objeto para satisfacer su apetito. Como el mundo no es nada *para* sí mismo, en esta etapa se carece de una genuina voluntad. El objeto del deseo se experimenta sólo como algo que está faltando (*Mangel*), y el deseo mismo destruye la cosa deseada.

La autoconciencia espera el "momento" de oposición. El mundo no sólo no coopera con las exigencias del apetito en forma pasiva, sino que también puede *resistirlas* activamente. Con esto el mundo se convierte verdaderamente en algo que es *otro*: parece que quisiera quitarme el objeto de mi deseo, que compite conmigo por ese objeto, y que quisiera suprimirme como rival.

El sí mismo ahora ha "encontrado su contendor", y lo que sigue es lo que Hegel ha llamado poéticamente una "lucha de vida o muerte con el otro". A través de esta lucha, el sí mismo comienza a conocerse a sí mismo como una voluntad, como un poder confrontado por otras voluntades y otros poderes. El resultado inmediato no es la autoconciencia plena, porque la lucha se origina del apetito, y el sí mismo todavía tiene que *encontrarse* (determinarse a sí mismo como objeto del conocimiento). La autodeterminación (*Selbsbestimmung*) ocurre sólo cuando el sujeto le otorga significado a los objetos de su mundo, distinguiendo las cosas por las que vale la pena luchar de las que no la merecen. La lucha de vida o muerte no genera la concepción del sí mismo *en su libertad*. Al contrario, lo que resulta de esta lucha es el dominio de uno de los contendores sobre el otro: el que prefiere la vida al honor se convierte en esclavo del que estaba dispuesto a sacrificar su vida en aras del honor.

Este nuevo "momento" de la autoconciencia es lo más interesante, y la exposición que Hegel hizo de esta tesis estaba destinada a ejercer una profunda influencia en la filosofía ética y política del siglo XIX. Uno de los contendores ha esclavizado al otro, y por lo tanto ha adquirido el poder para extraer trabajo del vencido. Gracias a este trabajo, el amo puede satisfacer sus apetitos sin gastar voluntad, y de esta forma obtener el ocio. Con el ocio, sin embargo, sobreviene la atrofia de la voluntad; el mundo deja de aparecer como un objeto que se resiste, contra el cual el sujeto tiene que actuar y en términos de lo cual debe tratar de definirse a sí mismo. El ocio se convierte en lasitud; la otreidad del mundo se enturbia, y el sujeto —cuya autodefinición es a través del contraste con el mundo de los objetos— se pierde en el misterio. Se hunde en la inercia, y su "libertad" recién adquirida se transforma en un ebria alucinación. La autodefinición del amo está fatalmente dañada. Se le hace imposible adquirir un sentido del valor de lo que desea a partir de la observación de las actividades de su esclavo, ya que el esclavo, a los ojos del amo, no es más que un medio: no parece perseguir un fin para sí mismo. Al contrario, está tan absorbido por el mecanismo indiferenciado de la naturaleza, que no da significado alguno a sus triviales labores. Por eso el amo no tiene posibilidades de vislumbrar el valor que tiene el llevarlas a cabo.

Ahora miremos las cosas desde el punto de vista del esclavo. Aun cuando su voluntad está encadenada, no está destruida. El esclavo, a pesar de su sumisión y de que sólo actúa en beneficio de su amo, permanece activo frente al mundo. A través de la entrega de labor con objetos, obtiene su identidad. El resultado de su labor es visto como *mi* trabajo. Construye un mundo de acuerdo a su propia imagen, aunque no sea para uso propio. Con esto establece la diferencia entre sí mismo y el mundo como otreidad, descubriendo así su identidad a través del trabajo. Su autoconciencia crece, y a pesar de ser tratado como un medio, inevitablemente adquiere el sentido de un fin para su actividad, y la voluntad para adoptar ese fin como algo propio. Su libertad interna se intensifica en la misma medida que aumenta la lasitud del amo, hasta que llega el momento de la rebelión con la que esclaviza al amo, lo que resulta en que él mismo naufraga en la pasividad que acompaña al estado de ocio.

Tanto el amo como el esclavo poseen la mitad de la libertad: uno tiene el ámbito para ejercerla, y el otro, la autoimagen que se requiere para apreciar su valor. Pero ninguno tiene la totalidad, y este continuo pasarse el poder del uno al otro no tiene descanso ni alcanza la plenitud. La dialéctica de su relación espera una resolución, y ésta sólo se alcanza cuando ambos deciden tratarse mutuamente no como medios sino como fines: es decir, cuando ambos renuncian a la lucha de vida-o-muerte que los había esclavizado y aprenden a respetar la realidad

de la voluntad del otro. Al hacer esto, cada uno acepta la autonomía del otro, y con ello, el imperativo categórico que nos ordena tratar a los demás como un fin y no sólo como un medio. Cada hombre se ve a sí mismo como un sujeto (más que un objeto), colocándose fuera de la naturaleza, unidos en una comunidad por requerimientos recíprocos basados en una ley moral común. En palabras de Kant, esta ley es la ley de la libertad. En este "momento", el sí mismo ha adquirido una concepción de su naturaleza activa; es autónomo, pero está gobernado por leyes, comparte una naturaleza común y persigue valores universales. La autoconciencia se ha transformado en autoconciencia *universal.*

La exposición de Hegel nos da una visión nueva y más amplia del imperativo categórico, como reflejando la visión de la persona que se ve como miembro de una sociedad. Mi obediencia a la ley moral va mano a mano con la creencia en mi propio valor moral. Y esto depende de nuestra propia autoestima que, a su vez, refleja una concepción de cómo aparezco yo frente a los demás. Hegel conecta la sugerencia de que la agencia moral es un artefacto social con una creencia en su "historicidad". La agencia moral tiene claros momentos históricos, y se desarrolla en la medida que evoluciona el orden social. Todas estas sugerentes ideas agregan carne al esqueleto kantiano, y prometen una psicología moral más plausible y matizada que la que se puede derivar de la idea kantiana de sólo el deber.

El imperativo categórico puede entenderse no sólo como un principio que une la voluntad individual, sino también como un instrumento de negociación y de compromiso entre extraños, a través del cual estos pueden elevarse fuera de las enemistades mutuas para considerarse como iguales. Este es el aspecto del imperativo categórico que más atrae a los filósofos modernos, porque sugiere una moralidad moderna que se presenta como un sistema de "restricciones laterales". La ley moral no nos indica lo que hay que hacer, pero sí nos señala lo que no debemos hacer al perseguir el logro de nuestros intereses. Nuestros fines deben buscarse en otra parte, en el flujo incesante de la vida y de los apetitos. Pero los medios para lograrlos están limitados por la ley moral. En particular, no podemos tratar a los demás como medios. Lo que quiere decir que no podemos descontar ni atropellar sus intereses; tampoco podemos esclavizarlos, manipularlos, explotarlos o engañarlos. Su naturaleza racional tiene tanto derecho como la nuestra.

Así es como emerge una teoría de los derechos. Según el punto de vista kantiano, las personas se distinguen por poseer obligaciones (para obedecer la ley moral) y derechos (contra aquellos que atropellan su naturaleza para usarlos como medio). Cada individuo es *soberano* dentro de su propia esfera: sus derechos definen intereses que son

inviolables y que sólo pueden se revocados con su consentimiento racional. Es a través de respetar su esfera de soberanía que tratamos a los demás como un fin. Despojarlo de estos atributos que le son propios, esclavizarlo o engañarlo, obtener favores sexuales sin su consentimiento; todo ello significa un grave atropello de la soberanía del otro, significa un rechazo para reconocer que el otro es un miembro autolegislante del reino de los fines.

Estas ideas kantianas han sido usadas por filósofos modernos (notablemente Robert Nozick, David Gauthier y Loren Lomasky) para tratar de darle sentido a la moralidad liberal en una época de fuerzas de mercado. Su visión —que también se deriva, vía Hayek, de Adam Smith— es de una sociedad en la que cada cual persigue sus propios beneficios, y que lo que se elige colectivamente emerge de una "mano invisible", tal como lo hacen los precios en el mercado. No depende de la moral, y menos del estado, el imponer nuestras metas. De hecho, el intento está destinado a producir conflicto, escasez y confusión, además de la pérdida de la libertad. El papel de la moralidad es coordinar nuestras acciones, poniéndoles límites. Algunos filósofos llegan a argumentar (en términos que se derivan de la teoría del juego) que la moralidad kantiana debe ser vista como una estrategia racional en un juego colectivo. En el juego social, el imperativo categórico sería la elección preferida de todos los jugadores racionales, donde el interés de cada uno es aprovechar el camino que ofrece la mínima resistencia para alcanzar sus metas.

Volveré a estos pensamientos en el Capítulo 28. Los argumentos no satisfacen a todos. Tampoco hubieran satisfecho a Kant. Cualquier intento de dar una justificación *social* a la moralidad corre el riesgo del "polizón" (el que pretende estar jugando el juego para gozar de sus frutos). Si no podemos encontrar una razón para *su* aceptación de las reglas, tampoco podríamos darle una base objetiva y verdadera a la moralidad. Esto fue lo que Hegel percibió cuando trató de demostrar que el tramposo y el explotador actúan contra *ellos mismos*.

7. La simpatía en Hume

La debilidad de la teoría kantiana está en su tesis de que la razón, por sí misma, basta para dar el motivo para la acción. Hegel trató de proveer este eslabón que faltaba, mostrando *cómo* el hombre racional está constreñido por el imperativo categórico. Pero, en el mejor de los casos, su argumento es oscuro y no logra convencer al escéptico.

Por mucho tiempo, la filosofía moral de Hume fue mirada en menos por los filósofos que vieron en él sólo al precursor del emotivismo moderno. No obstante, Hume presentó la mejor descripción rival del motivo moral. La moralidad que él justificaba no era muy dife-

rente a la de Kant, pero sus fundamentos para ella implican un completo rechazo de la perspectiva kantiana sobre la motivación racional. Hume argumentó que estamos motivados sólo por emociones ("pasiones"); la razón, aunque puede definir el objeto de la pasión, no puede proveer la motivación. Ésta debe originarse en otra fuente. Luego, si la moralidad tiene una fuerza motivadora, ésta tiene que provenir de las emociones morales, que son el verdadero centro de la vida moral.

Kant habría objetado que esto convertiría a las razones morales en imperativos hipotéticos. Implica repudiar nuestra naturaleza como seres autolegislantes. Para Kant, un hombre que actúa sus emociones, incluso en el caso de que la emoción sea benévola, no es "autónomo". Está "dominado por la pasión", y su acto procede de algo que está fuera de su voluntad. Comete lo que Kant llamó "heteronimia" de la voluntad. Éste fue el cargo que Kant hizo contra los moralistas británicos en general —y en particular contra el discípulo de Locke, el tercer conde de Shaftesbury, que fue quien realmente originó las doctrinas defendidas por Hume.

Sin embargo, para Hume, la cuestión de motivación moral se hace clara una vez que distinguimos dos tipos de pasiones: las que se basan en el interés propio, y las que se basan en la simpatía. Estas últimas, aunque en general son más débiles, también son menos volubles que las primeras. Todos perseguimos nuestras metas y resistimos a quienes lo impiden. Si éste fuera todo el contenido del corazón humano, la vida sería verdaderamente *dolorosa*. Pero hay ocasiones en que nos liberamos de la garra de las pasiones, donde nuestras metas se pierden de vista, y contemplamos el mundo humano desde una posición de no comprometida curiosidad. Esto ocurre cuando hemos leído un relato, una tragedia o un trabajo de historia. También ocurre cuando otros nos presentan sus casos, como si fuéramos una corte de justicia, y solicitan nuestro juicio. En esos casos, nuestras pasiones se agitan, no en nuestro favor, sino que en favor de otro. Este movimiento de simpatía es algo natural en los seres humanos, y se encuentra en todas sus percepciones del mundo social. Es más, siempre apunta en la misma dirección. Sean cuales sean nuestras metas, tú y yo podemos estar de acuerdo una vez que hayamos aprendidos a dejarlas de lado. Si nos encontramos frente a dos oponentes en una disputa, nuestra tendencia es estar de acuerdo en cuanto al veredicto, siempre que ni tú ni yo tengamos intereses personales en la solución. Este descontar los intereses personales deja un vacío emocional, que sólo se puede llenar con la simpatía. Y como el fundamento de la simpatía es nuestra naturaleza común, tiende a llegar a una conclusión en común.

Para Hume, el origen de la moralidad es la propensión, que todos tenemos, para reflexionar sobre el mundo en forma imparcial, dejando nuestros intereses de lado. Aunque las pasiones que resultan de esta

reflexión son pálidas comparadas con nuestros deseos egoístas, son estables y durables. Es más, el acuerdo con los *demás* las refuerzan de tal modo que, colectivamente, nuestros sentimientos morales proveen una fuerza mucho más robusta que cualquier pasión individual, y produce el tipo de restricciones en la conducta que están incorporadas en las costumbres y la ley.

La detallada exposición de Hume sobre la motivación moral constituye una obra maestra de antropología filosófica, y es un testimonio de su sabiduría como observador de la humanidad. El espacio no nos permite extendernos sobre el tema, pero tampoco es necesario que lo hagamos. Vale la pena, sin embargo, comentar un punto terminológico. A veces se califica a Hume como "naturalista". Lo que se quiere decir con este término, no es que sea un naturalista en el sentido de G.E. Moore (que él nunca fue), sino que Hume derivó los fundamentos de la moral a partir del estudio de la naturaleza humana, y del lugar que ocupa el hombre en la naturaleza. En este sentido, no se habría podido clasificar a Kant como naturalista, porque, aunque Kant consideró que la moral era algo "natural" en el ser humano, esta propiedad no es algo que le debamos a "nuestra mezquina madrastra naturaleza", como él la describió. Al contrario, para Kant, la moral nos coloca en un sitial superior y más allá de la naturaleza, en una condición de enjuiciamiento respecto al mundo empírico.

8. La ética aristotélica

La pregunta que ha rondado constantemente en lo más profundo de la mente es: ¿por qué tengo que ser moral? Ninguno de los filósofos que he considerado responde esta pregunta en forma concluyente y definitiva. Tal vez yo podría vivir sin el imperativo categórico; tal vez podría ser un "polizón" de las estrategias sociales de otros; tal vez podría vivir la vida de un psicópata contento, inmune a esos costosos ataques de simpatía que sufren los seguidores de Hume. Entonces, ¿por qué no?

Aristóteles entregó la mejor respuesta. La *Ética a Nicómaco* es una obra maestra de observación y argumento, que justifica una vida entera de estudio. Sin entrar en detalles, he aquí la estrategia:

(i) El silogismo práctico. Todo razonamiento sobre qué hacer procede de premisas que relacionan las creencias y deseos de la persona. El motivo para la acción es el deseo, y el silogismo práctico es la forma que toma para la elección. Si eres racional, tus creencias y deseos determinan lo que escoges.

(ii) Propensión. Sin embargo, a través del tiempo, los deseos se pueden moldear. Se refuerzan por la indulgencia y se debilitan por la resistencia entrenada. Los deseos expresan *tendencias* (*hexeis*), y éstas pueden educarse mediante la imitación y el hábito ("Se entra al palacio de la razón cruzando por el patio del hábito").

(iii) Por lo tanto, la razón práctica tiene *dos* preguntas: a) ¿qué voy a hacer *ahora*? (el silogismo práctico) y b) ¿qué tipo de tendencias debería tener? La ética se preocupa preferentemente de la segunda pregunta. Para contestarla, tenemos que dar una cuenta completa de qué es la condición humana, y de cuáles son las tendencias que más le acomodan.

(iv) Felicidad. Si pregunto, ¿por qué hacer *a*, se podría encontrar una razón justificadora que mostrara que *a* es el medio para obtener *b*, y que *b* es algo deseable. Pero entonces, ¿por qué quieres *a*? Nuevamente, si relacionamos *b* con algo deseable, contestamos la pregunta. ¿Pero termina con esto la serie? ¿Hay un "término final"? Aristóteles dice que sí. El término final es la felicidad (*eudaimonia*), que es final porque deja de tener sentido preguntar "¿por qué apuntar hacia la felicidad?". La felicidad representa la condición general de plenitud o de "éxito". Es absurdo preguntar por qué deseamos buscarla, ya que lo que se intenta con cada acción es obtener el éxito o la plenitud.

(v) ¿Qué es la felicidad? Aristóteles tiene dos maneras de presentar la felicidad. Una es formal: felicidad es el "término final", la respuesta final para las preguntas prácticas. La otra es sustancial, un intento de explicar en qué *consiste* la felicidad. Brevemente, la felicidad es una actividad del alma (*psuche*) actuando de acuerdo a la virtud (*arete*). Las virtudes son las tendencias que otorgan las mayores garantías de obtener éxito. Hay dos tipos de virtudes: las prácticas y las intelectuales, que corresponden a nuestros dos modos de actividad racional.

(vi) El ser racional. La racionalidad define nuestro tipo de vida. Nuestra vida es buena si podemos ejercitar con éxito nuestra razón (o, alternativamente, si nuestra actividad racional conduce a la plenitud). Por lo tanto, todos tenemos razones para adquirir virtudes. (A veces Aristóteles se refiere a la racionalidad como el *ergon* del hombre: ver más arriba, Sección 1, sobre el significado de "bueno").

(vii) Virtud. Al igual que Platón, Aristóteles puso énfasis en que la vida intelectual era la más elevada y feliz, y consideró que las virtudes intelectuales eran las más valiosas. Sin embargo, su argumento se hace más plausible si consideramos las virtudes prácticas: en particu-

lar, la prudencia o sabiduría practica (*phronesis*), el valor, la templanza y la justicia. Todos tenemos razones para adquirir estas virtudes; al obtenerlas, adquirimos propensiones emocionales, y de estas propensiones emergen los motivos de nuestras acciones. Al justificar las virtudes, justificamos el comportamiento del hombre virtuoso.

(viii) La teoría del medio. Por cada virtud hay por lo menos uno —y generalmente dos— vicios: uno de exceso, el otro de deficiencia. El hombre precipitado tiene exceso de espíritu; el cobarde, una deficiencia. Pero el hombre valiente se mantiene en el "medio". La forma precisa de cómo se determina este medio es motivo de una gran controversia. Es evidente que Aristóteles no consideraba que el medio era un punto situado al centro de una línea unidimensional. Más bien, el medio es el curso que la razón recomienda seguir. El hombre virtuoso se motiva para obtener la meta racional, para lo cual sigue a la razón, incluso en las situaciones en que el miedo o el enojo podrían tentar al hombre vicioso a seguir otra dirección.

(ix) La educación de las emociones. Como las virtudes son las tendencias para actuar a partir de cierta motivación, al adquirir una virtud educamos nuestras emociones. No se trata de desprenderse del miedo, del enojo, del resentimiento o de otras cosas de ese tipo. Debemos aprender a experimentar el enojo que corresponde hacia la persona que corresponde, en la ocasión que corresponde, y debido a la razón que corresponde.

(x) El punto de vista de tercera persona. Al llegar el momento mismo de la acción, ya es muy tarde para cambiar mi manera de ser: quiero salvarme, y entonces, como soy racional, huyo de la escena de la batalla. Pero detente y observa la situación desde afuera. Considera, por ejemplo, la educación moral de tu hijo. Por su propio bien, ¿cómo quisieras que él fuera? Por cierto, quieres que sea feliz. Por lo tanto, debe tener las propensiones necesarias para que tenga éxito en su actuar. Por ejemplo, debe poder luchar para obtener las metas que la razón le recomienda, a pesar del miedo y la debilidad. En breve, debe ser valiente. Ahora aplica este razonamiento a ti mismo: *ahí* está la respuesta para la cuestión moral.

(xi) El curso que recomienda la razón. Tenemos razón para tratar de obtener sólo las cosas que consideramos que tienen valor, una vez adquiridas. Como seres sociales, debemos enmarcar nuestra concepción de valor en términos que se puedan aplicar a los demás en la misma forma que se aplican a nosotros. Si desprecias a John por su cobardía debes avergonzarte de tu cobardía. Así emerge el motivo que distin-

gue a los seres humanos: el miedo a la vergüenza y el amor de su opuesto, el honor (*to kalon*). Cada virtud es una propensión para obtener honor (es decir, lo que te da buena reputación) y evitar la vergüenza. Éste es precisamente el curso de acción que recomienda la razón.

Si pudiera llevarse a cabo esta estrategia, la pregunta sobre la razón práctica habría sido contestada. Es verdad lo que sostiene Hume: la razón es la esclava de las pasiones, pero sólo en el momento de elegir, cuando el silogismo práctico determina lo que hago. Sin embargo, puedo llegar a tener una visión de mí mismo a largo plazo que me permite reemplazar la pregunta: "¿qué voy a hacer?" por la pregunta: "¿qué voy a *ser*?". Esto tiene una respuesta obvia con la perspectiva de tercera persona, y la respuesta se aplica en la misma forma a *mí*. En resumen, cada ser racional tiene alguna razón para cultivar las virtudes en forma independiente de sus deseos particulares.

La moralidad de estas ideas difiere en un aspecto muy importante de la moral de Kant, y de la mayoría de los filósofos modernos. No determina principios o leyes. Dice que lo que es apropiado escoger es lo que el hombre virtuoso escogería. Pero *cómo* lo escoge depende de asuntos que un simple filósofo no puede predecir. Ha desaparecido completamente la idea de sentar principios para justificar la diferencia entre lo que es "correcto" y lo que es "equivocado".

En relación a esto, Nietzsche señaló que mientras el contraste fundamental que establece la ética cristiana es entre el bien y el mal (actos que se deben hacer y actos que hay que evitar), el contraste fundamental que establece la ética griega está entre lo bueno y lo malo, con lo cual se quiere decir, el espécimen bueno y el espécimen malo. (Ver *Más Allá del Bien y del Mal*). Esto es esencialmente verdad. Aristóteles definió la razón como la actividad característica del hombre. Esto lo llevó a diferenciar a los capaces de llevar a cabo con éxito esta actividad mental, de aquellos especímenes inferiores que están destinados al fracaso. Aristóteles no trepidó en atribuir a la persona superior, en forma que sería insufrible para el hombre democrático moderno, toda clase de cualidades —incluyendo la tendencia a despreciar a sus inferiores.

La moral que Nietzsche recomienda para su "hombre nuevo" es similar en espíritu. Como Aristóteles, Nietzsche encontró el objetivo de la vida en el "florecer"; la excelencia reside en las cualidades que contribuyen a tal fin. Por supuesto que el estilo poético y exhortativo de Nietzsche es muy diferente al de Aristóteles, (como se constata en su famoso "pastiche" de las profecías del Antiguo Testamento, que encontramos en *Así Hablaba Zaratustra*). Pero dentro de esta retórica se es-

conden argumentos tan aristotélicos, que claman por ser reformulados como tales.

Nietzsche rechaza la diferenciación entre el "bien" y el "mal" porque encierra una moral que, por ser teológica, es inapropiada para quienes no tienen creencias religiosas. La palabra "bien" tiene un sentido claro cuando se la contrasta con "mal", pero deja de ser así cuando se la contrasta con la "maldad". El espécimen bueno es aquel que sabe mantener su poder y que, por lo tanto, florece. La capacidad para florecer no reside en la "buena voluntad" de Kant (a quien Nietzsche describe como la "araña catastrófica"), ni en la meta universal de los utilitarios ("Como felicidad, sólo los ingleses la pueden querer"). Esta capacidad se encuentra en las propensiones de carácter que permiten el ejercicio de la voluntad, tales como el valor, el orgullo y la firmeza. Estas tendencias, que también tienen un lugar entre las virtudes de Aristóteles, constituyen la autodisciplina. También permiten disciplinar a otros y previenen la gran "perversidad" del autorrebajarse. Uno no llega a estas propensiones a través de eliminar las pasiones; al contrario, las pasiones son parte integral del carácter virtuoso. El hombre nietzscheano es capaz de "aplicar su voluntad a sus propios deseos como si fueran leyes para sí mismo".

Como Aristóteles, Nietzsche no se intimidó por las consecuencias de su postura anti-teológica. Siendo la excelencia la meta de la buena vida, el filósofo de la moral debe entregarnos el ideal de la excelencia humana. El desarrollo moral requiere eliminar lo que es común, la actitud tipo ganado, lo "demasiado humano". Por lo tanto, y debido a su propia naturaleza, este ideal está fuera del alcance del hombre común. Es más, el ideal podría ser (Aristóteles) o incluso debería ser (Nietzsche) repelente para los débiles de espíritu que son incapaces de sentir aprecio por cualquier cosa que no sea más débil que ellos mismos. Aristóteles llamó a esa criatura ideal el "hombre de gran alma" (*megalopsuchos*); Nietzsche lo llamó "*Übermensch*" ("Superhombre"). En cada caso, los atributos esenciales de este hombre autorrealizado son: el orgullo, la autoconfianza, el desdén por lo trivial y lo ineficaz, una orgullosa alegría de visión y continuo deseo de dominar y nunca ser doblegado por gratitudes. Es fácil mofarse de esta imagen, pero en cada caso se presentan poderosos argumentos para la idea de que no existe ninguna imagen coherente de la naturaleza humana (fuera de la teológica) que no tenga como corolario una imagen del ideal de excelencia de este tipo.

La esencia del "hombre nuevo" que Nietzsche anunció al mundo, fue la "alegre sabiduría": la capacidad de elegir con todo el sí mismo, para así no estar en desacuerdo con los motivos de nuestros actos. La meta es el éxito, no sólo para este u otro deseo, sino para la voluntad que los subyace. Este éxito es en esencia el éxito del individuo. En la

imagen de Nietzsche la compasión no tiene cabida en el hombre ideal: la compasión no es más que una enfermiza fascinación por el fracaso. Es la gran debilitadora de la voluntad, y establece entre los esclavos una unión que no hace más que perpetuar su esclavitud. La principal queja de Nietzsche contra el cristianismo fue que había elevado este sentimiento enfermizo a la categoría de su único criterio de virtud, preparando en esta forma el camino para la moral "esclava" que, al estar basada en la piedad, debe inevitablemente rechazar lo que es fuerte y dominante.

9. El mundo moral

Tal vez ninguno de los intentos de justificar la moral es completamente satisfactorio, y el último es algo aterrador por su énfasis sin piedad en el éxito. Tal vez, en último término, como lo sostuvo Hume, nuestro "razonamiento respecto a los fines" descansa en el injustificado e injustificable fundamento de la simpatía humana. No obstante, de estos razonamientos se desprende que hay mucho que se puede argumentar para contestar al escéptico o al relativista moral. (Aunque la definición de "relativista moral" es una cuestión difícil que debo dejar de lado). No es sorprendente descubrir que las categorías morales son centrales para describir el mundo humano, y que forman el núcleo de nuestra "intencionalidad social". Las actitudes que tenemos los unos para con los otros se fundan en concepciones morales (las "actitudes interpersonales" que se discutieron en el Capítulo 17). El mundo humano se ordena a través de conceptos de derecho, de obligaciones y de justicia; vergüenza, culpabilidad, orgullo y honor; virtud y vicio. Una de las tareas de la ética es explorar estas concepciones y mostrar el lugar que ocupan en la razón práctica.

Consideremos la justicia, por ejemplo. ¿Cómo deberíamos entender esta idea? Algunos *autores* creen que la justicia es una propiedad de las acciones; otros, que es una propiedad de la gente (es decir, una virtud); otros, que es una propiedad del estado de cosas; otros, que es las tres. Es importante cuál elegimos. Por ejemplo, hay quienes dicen que justicia significa respetar los derechos de la gente (Nozick), o dar a cada persona lo que se merece (Aristóteles). Para estos pensadores es imposible saber qué tipo de orden social, o distribución de los bienes, va a emerger cuando la gente se trate en forma justa. Sin embargo, hay otros (Rawls es el más importante), que creen que la justicia es un criterio para la distribución de los bienes sociales. Actuar justamente es luchar por un orden social en particular. Algunos (pero no Rawls) creen que se pueden sobrepasar los derechos individuales en aras de la justicia social. Aquí la disputa se torna profunda y difícil, y es la

más importante disputa *moral* entre los defensores y oponentes al socialismo.

Voy a volver a esta materia en el Capítulo 28; por el momento es necesario avanzar hacia otra pregunta sobre la vida moral: la pregunta planteada por Kierkegaard y Heidegger sobre nuestro "Ser en el mundo". ¿Cómo debemos comportarnos frente a nuestra finitud, contingencia y dependencia? Contestar esta pregunta es conocer el significado de la vida.

CAPÍTULO 21

Vida, Muerte e Identidad

De lo que hemos discutido en los últimos capítulos, se desprende que la racionalidad es un concepto crítico para entender a los seres humanos. Sin embargo, no es fácil definir racionalidad, ni es claro que la racionalidad sea *la* característica distintiva del tipo de ser que somos, y que la racionalidad sea más importante que cualquier *otra* característica que pudiera servir para distinguirnos. Hay seres humanos desprovistos de razón, y se puede encontrar racionalidad en cosas que no son humanas, por ejemplo, en ángeles y dioses, y tal vez en otros animales, o en máquinas programadas para competir con los poderes humanos.

A pesar de esto, la intuición de Aristóteles —de que somos esencialmente racionales— ha sido compartida por muchos pensadores posteriores, entre los que se incluyen Tomás de Aquino y Kant. (Nos referimos aquí a la necesidad *de re* más que a la *de dicto*: ver Capítulo 13). La razón nos provee con la base más aceptable, fuera de la revelación religiosa, para tratar a los seres humanos como algo separado del resto del reino animal. El pálpito de Aristóteles es el siguiente: nos distinguimos de los animales inferiores por nuestra vida mental. Si analizamos nuestra vida mental y enumeramos todas las formas en las cuales ésta trasciende la capacidad de los primates, perros y osos, encontramos que toda esa variedad en realidad es sólo una forma, y que lo que hemos enumerado son las diferentes facetas de una división ontológica única: la división entre seres que razonan y los que no lo hacen. He aquí algunas de las diferencias:

a) Los animales tienen deseos, pero no practican la elección. (Aristóteles hace énfasis respecto a este punto en sus escritos éticos). Cuando entrenamos un animal, lo hacemos induciéndole nuevos deseos. Pero *nosotros* podemos escoger hacer lo que no queremos, y podemos querer hacer lo que no escogemos. Kant sacó mucho partido de esta distinción debido a que la consideró el fundamento de la moral.

b) Los animales tienen conciencia pero no autoconciencia. No tienen esos pensamientos de primera persona que son tan peculiares y que parecen ser los que generan el misterio de nuestra condición; *tienen* sus estados mentales, pero no los *adscriben*.

c) Los animales tienen creencias y deseos, pero sus creencias y deseos se refieren a objetos presentes, del momento: percepción de peligros, necesidades inmediatas, etc. No hacen juicios respecto al pasado y al futuro, ni elaboran planes a largo plazo. (Ver Jonathan Bennett, *Rationality*). Las ardillas almacenan comida para el invierno, pero lo hacen guiadas por un instinto y no por un plan racional. (En otras palabras: si esto fuera un proyecto, sería uno que la ardilla *no puede cambiar*). Los animales *recuerdan* cosas, y de ese modo retienen creencias respecto al pasado, pero del pasado en cuanto afecta al presente. Como argumenta Schopenhauer (*El Mundo como Voluntad y Representación*, vol. II, cap. V), lo que los animales recuerdan se limita a lo que perciben. Recuerdan sólo lo que gatilla la experiencia actual, no "leen el pasado", sino que "viven en un mundo de percepciones".

d) Los animales se relacionan entre ellos, pero no como personas. Gruñen y simulan ataques, hasta asegurar su territorio, pero no reconocen un derecho de propiedad, ninguna soberanía, ninguna obligación de ceder. No se critican, y no se envuelven en el da y quita del razonamiento práctico. Si un león mata un antílope, los otros antílopes no tienen conciencia de que se haya cometido una injusticia con la víctima y no tienen sentimientos de venganza.

e) En general, los animales no tienen derechos ni obligaciones. No es un crimen matar a un animal, tampoco es un pecado ponerlos en cautiverio o entrenarlos para cumplir con nuestros propósitos. (¿Entonces cuál es la base de la creencia de que no hay que tratarlos con crueldad? Esta pregunta intrigó a Kant).

f) Los animales no tienen imaginación: pueden pensar y manifestar ansiedad sobre el acontecer del momento. (¿Qué se mueve en ese rincón?). Pero no pueden especular sobre lo posible, y mucho menos sobre lo imposible.

g) Los animales no tienen sentido estético: gozan del mundo, pero no como un objeto para ser contemplado en forma desinteresada.

(h) En muchos aspectos, las pasiones de los animales son limitadas: no sienten indignación, sólo rabia; no sienten remordimientos, sólo temen al látigo; no experimentan amor erótico ni verdadero deseo sexual, sólo un enlace mudo y una necesidad del coito. Estas limitaciones emocionales se explican en gran medida por sus limitaciones intelectuales. Son incapaces de experimentar los pensamientos de los que derivan los sentimientos superiores.

i) Los animales carecen de sentido del humor —nunca se ha reído una hiena— y no tienen sentido musical —nunca ha cantado un ave.

j) Subyaciendo a ésos y muchos otros aspectos que ponen en evidencia la inferioridad del repertorio mental de los animales en comparación con el nuestro, hay algo que según algunos filósofos explica todo ello: los animales no tienen lenguaje y por lo tanto carecen de

todos esos pensamientos, sentimientos y actitudes que dependen del lenguaje para su expresión. Esta idea es consonante con la de Aristóteles, cuya palabra para razón, *logos*, es también la palabra para lenguaje. (Aristóteles dice que un animal es *alogon*, lo que quiere decir tanto no-racional como sin lenguaje).

Aunque lo anterior es indudablemente controvertido, no obstante le da sentido a muchas observaciones que se han hecho en el curso de los siglos. Suponemos que hay una brecha *sistemática* entre nosotros y los otros animales; que la cosa que nos diferencia no es algo que sólo se manifiesta en nuestros laboriosos razonamientos en matemática y ciencia, sino que en todo nuestro pensamiento, en toda nuestra actividad, y en toda nuestra vida emocional. Cuando Schopenhauer alabó la inocente vida de los animales, no quiso decir que eran demasiado buenos para pecar, quiso decir que existían *más abajo* del bien y del mal. Sus goces están libres de la corrupción del remordimiento y de aprehensiones. Y como no tienen una concepción de no existencia, aunque huyen del peligro, no temen a la muerte, como lo hacemos nosotros. Aún la tortura es menos grave para un animal, porque no tiene el horrible pensamiento de lo que se le está haciendo y quién se lo hace. Cuando se argumenta que los animales comparten con nosotros algunos de estos aspectos —por ejemplo, algunos primates parecen tener sentido del humor, o los delfines parecen comunicar sus deseos y actuar en forma conjunta—, los argumentos tienden a implicar que también comparten con nosotros los otros aspectos. Parece imposible construir un argumento sosteniendo que los primates se ríen, sin atribuirles al mismo tiempo los poderes del racionamiento e, incluso, del lenguaje. Es una pregunta empírica si los primates son así, o pueden ser entrenados para ser así, pero es una pregunta filosófica si es que las capacidades que he descrito corresponden a una unidad o si, al contrario, se trata de una serie de cualidades que pueden ejemplificarse una por una.

Pero a pesar de esto, hay algo importante que tenemos en común con los animales, a saber, la vida misma. Volvamos por un momento a la historia de la señora Shelley. ¿Estaríamos realmente dispuestos a aceptar la idea de que a una criatura construida para imitar nuestra conducta, para hablar nuestro lenguaje y para manifestar nuestros pensamientos, intenciones y deseos, le debemos tanta consideración como a un ser humano? Para los fines de la discusión, podemos aceptar que el monstruo de Frankenstein es una persona (después de todo, legalmente hay personas, como empresas y universidades, que realmente no calzan con *nosotros* en el esquema general de las cosas). ¿Pero se trata de una persona viva? Si no es así, ¿podemos sentirnos realmente confortables en su presencia? ¿Estaríamos tan preocupados de no herirlo como nos preocupamos de no herirnos entre nosotros? ¿No es

en cierto sentido aterrante, *unheimlich*, ser arrojado fuera del rebaño como le ocurrió al monstruo de Frankenstein?

1. La vida

Reconocemos la vida y le asignamos un lugar especial no sólo en el mundo humano, sino también en el mundo de la ciencia. Los filósofos vitalistas, como Henri Bergson, argumentaron que el fenómeno de la vida es diferente al resto de la naturaleza, y que representa otro principio de organización que no se explica en términos de procesos físicos que obedecen a las leyes de la física. Con frecuencia se cita la teoría de la evolución como un argumento en contra de estas ideas, pero es interesante que Bergson considerara que la teoría de la evolución las *confirmaba*. (Ver su otrora influyente *Evolución Creativa*). Este debate no se ha conducido siempre en un nivel muy elevado. Los filósofos vitalistas tienden a no distinguir la discutible tesis de que los procesos vitales no son físicos, de la idea mucho menos discutible de que los procesos vitales, aunque físicos, presentan un orden nuevo de organización, y obedecen a un nuevo orden de leyes, que no son reducibles a la organización y las leyes que se estudian habitualmente en la macrofísica. Esta segunda tesis podría muy bien ser verdad, como podría ser verdad que las leyes que gobiernan los eventos físicos de la macroescala no se pueden derivar de las leyes de la mecánica cuántica.

Tal vez es más interesante la diferenciación que hizo Aristóteles entre organismos que presentan movilidad propia para encontrar lo que necesitan, de los que son inertes, o de los que se mueven sólo bajo el impulso de fuerzas externas. Esta división corresponde a la división de sentido común que existe entre animales y plantas, de allí que Aristóteles asocia esta diferencia con otra, entre la parte apetitiva y vegetativa del alma. Sin embargo, como cualquier división entre tipos naturales, la que existe entre animales y plantas puede no ser lo que parece. Tal vez haya plantas con movilidad propia y animales estáticos. Sin embargo, Aristóteles está evidentemente en la verdad cuando sostiene que hay un lugar especial en el mundo para las cosas que se mueven, cambiando su curso y posición dentro de él. Porque aquí existe una manifiesta capacidad de cambio, cuya explicación reside dentro de la propia cosa que cambia. El animal es una "ley en sí misma", y así se la entiende.

Filósofos más tardíos siguieron a Aristóteles, tratando de encontrar el principio de esta movilidad propia de la que depende la actividad del animal. Su interés se condicionó por dos preocupaciones: una de orden científico, la otra de orden metafísico. Buscaban tanto la explicación de la movilidad propia, que la interpretaron como la capacidad de un individuo para generar sus estados sucesivos, y como la

caracterización de las "sustancias" que están presentes en nuestra visión del mundo. Leibniz argumentó que cada mónada (cada sustancia básica) posee una *vis viva*, o fuerza vital, que explica no sólo sus estados, sino también el orden de su generación. Spinoza argumentó con fundamentos metafísicos que había sólo *una* sustancia, sin embargo, reconocía "cuasi-sustancias", cada una animada por un *conatus*, que es el esfuerzo de las cosas para persistir en su propio ser. Estamos más inclinados a afirmar que algo es un individuo de verdad, es decir, un ser con naturaleza e identidad propias, cuando encontramos que ese algo "se mantiene íntegro", no sólo en el momento actual, sino también a lo largo del tiempo.

El concepto de vida, por lo tanto, ha sido apropiado por los filósofos en su búsqueda del "individuo verdadero". Sólo arbitrariamente se podría considerar que un montón de algo es un individuo, incluso la mesa es una cosa sólo mientras nuestros intereses requieran que lo sea. Pero si se trata del perro, del gato o del ser humano, esta unidad e identidad parece pertenecerles de una manera que es independiente de la forma como se los clasifica. Es parte de la naturaleza de Moggins el ser gata, y el criterio para enumerar a los gatos se deriva de la teoría de la felinidad.

He mencionado dos cosas que marcan al individuo "de verdad", o sustancial: la unidad y la identidad. Existe una organización que determina que no es una arbitrariedad que esta parte y esa parte pertenecen a *una* cosa, y que tampoco es una arbitrariedad que esa cosa sea lo *mismo* en un momento dado que en otro. La vida, o por lo menos la vida animal, promete algo que los filósofos siempre han ambicionado y nunca han obtenido: el criterio de unidad y de identidad, y, en particular, el criterio de la *identidad a través del tiempo*. (Ver la discusión de identidad en el Capítulo 12).

¿Por qué es un problema tan grande la idea de identidad a través del tiempo? La respuesta está en la ley de Hume. Hume argumentó que no hay necesariamente conexiones entre la descripción del mundo actual y las descripciones del mundo de ayer o de mañana. Cada una de estas descripciones completas del mundo es compatible con la negación de las otras. Pero una descripción completa del mundo como es en *este momento* puede referirse sólo a las cosas que existen *ahora*. Supongamos que existieran ayer cosas que son cualitativamente idénticas pero *diferentes*. Este hecho no se advertiría en una descripción completa del mundo tal como fue ayer. La descripción sería igual, sin importar que los objetos fueran o no numéricamente *iguales* que los de hoy día. De modo que, ¿cómo puedo *ahora* tener una base para afirmar la identidad a través del tiempo? En el mejor de los casos, lo que puedo encontrar es una cierta "constancia y coherencia" entre el mundo de ayer y el de hoy. Pero constancia y coherencia no

significan identidad. Sin embargo, tal vez sea posible encontrar algo mejor: es decir, una explicación en el individuo mismo, de por qué es así-o-asá en un momento, habiendo sido así-o-asá en otro.

2. Identidad personal

El problema de la identidad es particularmente serio en el caso de las personas. Aquí aparece una nueva pregunta, que concierne a la relación entre nuestra identidad como animales y nuestra identidad como personas (o como seres racionales). Parece que tenemos demasiadas formas para identificarnos. Me puedo identificar en primera persona como "yo". Otros me pueden identificar como un ser racional con el cual entran en una relación personal. Un zoólogo me podría identificar como un *organismo.* ¿Cuál es la relación entre el sí mismo, la persona y el animal? ¿Son tres cosas, dos cosas, una cosa? ¿Y cómo determinamos su(s) identidad(es)? Aquí hay una rica mina de problemas filosóficos; mencionaré brevemente algunos de ellos.

Locke fue el primero que planteó la pregunta en su forma moderna. Sostuvo que el concepto de hombre es diferente al concepto de persona. El concepto de hombre describe una parte del mundo natural; en cambio, persona es un concepto "forense" (legal): aparece en nuestras investigaciones sobre responsabilidades y obligaciones. Una persona es "un ser pensante e inteligente, que tiene razón y reflexión, y que se considera a sí mismo como sí mismo, y que es la misma cosa pensante en diferentes momentos y lugares" (*Ensayo*, II, 27, ii). Luego, no debe sorprendernos encontrar diferentes criterios para definir la identidad de los hombres y la identidad de las personas. Mientras funcione el cuerpo, un ser humano es el mismo; de hecho puede existir mucho tiempo después de la completa desintegración de su personalidad. (A pesar de eso, ¿se llega a un punto donde se deja de ser "él" o "ella" y se pasa a ser una "cosa"?)[1]. También podríamos imaginar cambios radicales de personalidad, tal como podemos imaginar la "encarnación" de una misma persona en dos seres humanos diferentes. (En el ejemplo de Locke, el zapatero remendón migra al cuerpo del príncipe).

Locke propuso un criterio de identidad, habitualmente descrito como la "continuidad de la conciencia". Mientras mis recuerdos me unan con el pasado y mis deseos e intenciones me proyecten al futuro, soy la misma persona en el tiempo. La famosa objeción de Thomas Reid sostiene que este criterio entregaría dos respuestas conflictivas para la pregunta de la identidad. El anciano general puede recordar al joven oficial, que se acuerda del niño que se robó las manzanas, aunque el general ya ha olvidado al niño. Por lo tanto, el general es y no es idéntico al niño. Pero la objeción no es letal, sólo sugiere que debié-

ramos enmendar la forma como Locke presentó el problema. Debiéramos definir identidad personal en términos de una *cadena* de memorias entrelazadas, que unen al general con todas sus actividades previas: el anciano recuerda al hombre en la edad mediana que recuerda al joven que recuerda al niño. Si la cadena no se rompe, la identidad podría estar segura.

Más seria es la objeción que hizo el obispo Butler, cuyos *Sermones* constituyen una de las grandes obras de la filosofía moral (y también de la moral). Supóngase que tengo el pensamiento de haber estado antes en esta pieza. ¿Qué hace que este pensamiento sea un recuerdo? Evidentemente es el hecho de que me identifico a *mí mismo* parado en esta pieza. ¿Pero cómo sé que esta interpretación es correcta? Debo tener una base para el juicio de que era *yo* quien estuvo en esta pieza. Mientras que las afirmaciones de falsas memorias no proveen una base para la identidad, las afirmaciones de memorias verdaderas (memorias "genuinas") sí lo hacen. Pero esto se debe sólo al hecho de que su verdad depende de la verdad de la afirmación de identidad. En resumen, el criterio es circular.

¿Pero es un círculo *vicioso*? Como ya vimos, es importante distinguir los círculos virtuosos de los viciosos. A veces, gracias a dar vueltas en círculos, se puede demostrar que dos conceptos *están* profundamente conectados, pero no que uno u otro tenga que aplicarse *antes* o *después* (como en el círculo vicioso), sino que ambos se aplican *juntos*. Tal vez esto sea verdad para la identidad personal y para la continuidad de la conciencia. (Esto es lo que argumentan Perry y Wiggins, por ejemplo). En cualquier caso, la crítica de Butler dista de ser concluyente.

Otros, especialmente Bernard Williams, han argumentado que el criterio que se fundamenta en la "continuidad de la conciencia" presupone la existencia de otro criterio basado en la continuidad *corporal*. La idea de que el criterio de la continuidad corporal no juega un papel se debe sólo a nuestra perspectiva de primera persona, que nos engaña sugiriendo que no es necesario. Pero si no lo necesitamos en el caso propio, no es porque usamos *otro* criterio; se debe a que no usamos criterio alguno. Nuestro privilegio de primera persona depende de que poseamos un concepto de identidad personal, el que depende, a su vez, de nuestra capacidad para identificar y reidentificar a otros. ¿Cómo se hace *eso*?

El énfasis en la continuidad corporal no resuelve el problema. Shoemaker (*Self-knowledge and Self-identity*) presentó el primer conjunto de argumentos en este sentido. Shoemaker imagina a dos personas, Brown y Johnson, a quienes se les extrajo el cerebro quirúrgicamente. Al devolverlos al cráneo se intercambiaron en forma tal que Brown recibió el de Johnson y viceversa. Imaginemos que el cuerpo de Brown

despierta después de la operación, pero con las recuerdos y las condiciones de carácter de Johnson. ¿Se debe decir que la persona "en" el cuerpo de Brown es ahora Johnson?

Los ejemplos de este tipo dan sentido a un viejo pensamiento: que no somos idénticos a nuestro cuerpo, pero que en cierta forma estamos *en* él. A través de la ficción de un "transplante de cerebro", Shoemaker satisface a quienes estiman que el concepto de identidad requiere cierto grado de continuidad causal. Nuestras relaciones personales hacia Johnson van a verse frustradas y negadas por la otra persona "en" el cuerpo de Johnson; pero van a satisfacerse por la persona "en" el cuerpo de Brown. De acuerdo a cualquier idea razonable respecto a la identidad *personal*, la segunda persona debe ser Johnson. Pero supongamos entonces que es sólo *parcialmente* como Johnson, y que retiene los más desagradables caprichos y amaneramientos de Brown. ¿Qué decimos entonces? En esta forma se pueden construir toda clase de sorprendentes combinaciones frente a las cuales nos podemos sentir completamente confundidos.

Hay una conocida respuesta para estos acertijos que se asocian con el Wittgenstein tardío. Wittgenstein argumentó que nuestros conceptos habituales sólo tienen sentido frente a ciertas suposiciones de trasfondo. Cuando no podemos confiar en estas suposiciones, no podemos usar nuestros conceptos. Aquí *comenzamos* a imaginar situaciones aberrantes, pero rápidamente nos encontramos sin saber qué decir sobre ellas. Simplemente no hay respuesta para la pregunta "¿Quién es Johnson?", por la simple razón de que ya no existe la pregunta.

Por atractiva que pueda ser esta respuesta, presenta una dificultad que ha sido señalada por Williams. Aunque la pregunta respecto a quién es Johnson no exista para nosotros, ciertamente que es válida para *Johnson*. Imaginemos el siguiente caso: a usted se le va a practicar un transplante de cerebro, y su cuerpo va a recibir el cerebro de Henry, mientras que el cuerpo de Henry va a recibir el cerebro que en este momento es el suyo. Después de la operación, el "ocupante" del cuerpo de Henry será premiado con todo lo que desea, mientras que el "ocupante" de su cuerpo va a ser horriblemente torturado. Es enteramente racional atemorizarse por las posibles consecuencias de la operación y que se pregunte *cuál* de estas dos personas va a ser usted. Frente a estas suposiciones aberrantes que parecen erosionarlo, el punto de vista de primera persona mantiene *abierto* el asunto de la identidad personal.

Derek Parfit (ver especialmente *Reason and Persons*) dio una segunda serie de argumentos. Hay casos donde no se aplica la idea de identidad a lo largo del tiempo. Considérese la ameba, este protozoo que se divide en dos partes cualitativamente idénticas, cada de las cuales es una nueva ameba. ¿A cuál de sus descendientes es idéntica

la ameba? Cualquier fundamento para una respuesta será también el fundamento para otra. Pero la ameba original no puede ser idéntica a las dos descendientes. (La identidad es una relación que tienen todas las cosas con sólo una cosa, y nada más que una, es decir, con ella misma). Por lo tanto, la ameba original no es idéntica a ninguna. Ahora transfiera esta idea a una persona. Imagine que el cerebro de Brown es "leído" por una computadora que luego puede transferir toda esta información cerebral a miles de otros cerebros, cada uno de ellos implantado en un ser cuyo aspecto es idéntico al de Brown, mientras que el cerebro y el cuerpo originales de Brown mueren. ¿Cuál de estos seres con el mismo aspecto es el idéntico a Brown? El concepto de identidad no parece ser aplicable, y en todo caso, no es importante. Parfit se imagina muchos casos de este tipo, para lograr así "desestablecer" la idea de identidad personal, a la que reemplaza con la de continuidad. Lo que a mí me importa, dice Parfit, no es que yo deba ser idéntico a un futuro ser humano, sino que suficiente de mí sobreviva en él. Nuestros métodos para contestar preguntas de identidad son arbitrarios en último análisis; es más, la identidad no es algo que yo debiera desear racionalmente.

Parfit saca alarmantes conclusiones de este argumento. Pero como los argumentos son comentarios sobre la ley de Hume, no se aplican sólo a las personas: también podrían usarse en animales, plantas, mesas, sillas, y aun partículas elementales. Si este razonamiento desestablece el concepto de identidad personal, desestablece todo el concepto de identidad como tal. Y eso nos devuelve al punto de partida. Porque sólo *es posible* justificar el concepto de identidad a lo largo del tiempo, si se pueden identificar a los individuos sustanciales en nuestro mundo. Las personas no son *sólo* fragmentos de discos blandos, que se pueden encarnar a voluntad. También son cosas vivas, miembros de tipo natural, cuya identidad se fija por sus vidas, y que deben vivir completamente esa vida.

3. Existencia y esencia

Esto nos trae de vuelta a la teoría del ser. Los animales son parte de la naturaleza; su existencia se regula por las leyes que gobiernan a sus respectivos "tipos naturales". Un tigre no puede convertirse en león, ratón o enebro (una conífera), como tampoco Daphne puede convertirse en laurel. La vida del tigre está fija en su tigritud. Aunque el tigre cambia a lo largo del tiempo, el proceso de cambio está determinado por su constitución. Como el enebro, el tigre, en la medida en que se desenvuelve su vida, *se convierte* en lo que esencialmente *es*. Luego las preguntas concernientes a su identidad no son arbitrarias; algo puede ser tigre en un momento sólo si su constitución determina que es tigre

en otros momentos. Aquí no tienen sentido los experimentos-de-pensamiento-loco de Parfit, porque eliminan las mismas leyes que nos permiten distinguir a los tigres en primer lugar. Si la gente constituyera, como los tigres, un tipo natural, habría una verdadera garantía de su identidad a través del tiempo.

¿Pero constituye la gente un tipo natural? Tal vez no, si es que admitimos entre la gente a los dioses, demonios y ángeles; ciertamente no, si incluimos a personas artificiales como empresas, universidades e iglesias. Hay filósofos que a pesar de esto quieren *anclar* el concepto de identidad personal en un tipo natural que les otorgaría ventajas en la batalla contra el humeano escéptico. Estos filósofos pueden argumentar que el concepto de persona deriva su sentido del hecho de poder *realizarse* en un tipo natural. (Ésta es aproximadamente la postura defendida por Wiggins). Sabemos lo que son las personas porque tenemos la instancia paradigmática del ser humano.

Sin embargo, como argumentara originalmente Locke, la identidad personal y la animal son ideas diferentes, y que las características distintivas de nuestra condición —autoconciencia, libertad (o, por lo menos, la creencia en ella) y respuestas interpersonales— están en aparente rivalidad con las exigencias de la vida animal. Aun cuando esta rivalidad *sólo* sea aparente, debemos explicar la apariencia.

Hay un tipo de filósofo para quien la rivalidad es cualquier cosa menos una mera apariencia y que, al contrario, es algo *real* y absoluto: estos filósofos son los existencialistas. En el Capítulo 12 me referí a la teoría ansiosa del Ser que propuso Heidegger, según la cual, el Ser de una criatura autoconsciente es esencialmente diferente del Ser de las cosas o animales. Para nosotros, el Ser es una respuesta a la *pregunta* del Ser. "Tomamos una actitud" frente a nuestro mundo, y al hacerlo, nos *llevamos* a Ser. Sartre es más radical en este punto, diciendo que mientras la esencia de los objetos precede a su existencia, en el caso nuestro es al revés: "hay por lo menos un ser cuya existencia ocurre antes que su esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por cualquier concepción sobre él. Este ser es el hombre" (*Existencialismo y Humanismo*). (Sin embargo, es interesante que use la palabra "hombre", y no "persona").

El existencialismo ya no está muy de moda. Sin embargo, su idea central tiene considerable interés, aun para los filósofos que rechazan el lenguaje husserliano con que se expresó en su forma original. (Para Husserl, las "esencias" son dadas por las "concepciones", y se descubren mentalmente; la esencia nunca se descubre a través de experimentos científicos. Desde Kripke es muy difícil apoyar esta manera de pensar). Podríamos expresar esta idea en la siguiente forma: la existencia de una animal corre en las huellas que deja su constitución (su esencia); es el mismo animal hoy que el animal de ayer, debido a que

todas sus posibilidades estaban contenidas en él desde el comienzo, y que sólo se están desenvolviendo de acuerdo a las leyes naturales. La esencia de un ser humano no corre por esas huellas. Yo soy lo que he *elegido* ser, y lo que realmente soy no se puede conocer hasta que termine mi vida. Sólo después de mi existencia, durante la cual me he forjado una identidad para mí mismo, es posible identificar mi carácter "esencial". A veces los existencialistas expresan este punto diciendo que no somos sustancias. Por ejemplo, Heidegger escribe que "una persona no es una cosa, una sustancia": "el Dasein no tiene el tipo de Ser que pertenece a algo que está simplemente disponible-a-mano... *ni lo va a tener nunca*" (*Ser y Tiempo*, p. 48).

¿Por qué tendríamos que aceptar una doctrina así? La razón está en la perspectiva de primera persona. Cuando pienso en objetos, pienso causalmente: en términos de explicación, predicción y leyes de la causalidad. Cuando pienso en gente, normalmente no pienso así: claramente no lo hago cuando pienso en mí mismo. Cuando tomo una decisión, no estoy *prediciendo* lo que voy a hacer, estoy resolviendo hacerlo. La persona que, cuando se le pregunta qué se propone hacer, sólo responde con una predicción basada en un análisis de su propio carácter, precisamente *no* está tomando una decisión. Cuando tomo una decisión, me identifico con mi ser en el futuro, podríamos decir que me coloco en ese futuro que está esperándome, y que lo vuelvo en mi propia dirección. No podría hacer esto si mi naturaleza ya estuviera dada; en ese caso, mi futuro sería algo irremediable y no existiría elección. La libertad significa que mi existencia es siempre incompleta, "no-saturada", esperando su realidad. Esta libertad se revela en la inmediatez con que, cuando decido, sé lo que voy ha hacer. (No baso mis decisiones, ni podría hacerlo, en la *evidencia* de mi conducta futura).

Los existencialistas no sólo hacen énfasis en la intención como algo distintivo de nuestra condición; también resaltan la intencionalidad, lo que constituye otra prueba de que la existencia precede a la esencia. Este argumento, como el anterior, es muy sugerente. Pero, también como el anterior, está impregnado de metáforas. La intencionalidad implica una relación con el mundo tal como se nos representa; para el existencialista esta relación es activa, dominadora y "vivida". La conciencia implica el constante rearreglo del *Lebenswelt*, a medida que forjamos nuestro camino a través de él. Al rearreglar los objetos de la conciencia, también rearreglamos al sujeto. Porque el sujeto es el agujero en el centro del mundo intencional: la perspectiva desde la cual se entiende y actúa sobre todo.

Estos pensamientos han sido resumidos muy bien por el existencialista español José Ortega y Gasset, quien, al revés de Sartre, también fue un conservador cultural y político: "A la piedra se le otorga su

existencia; no necesita luchar para ser lo que es... El hombre tiene que hacerse su propia existencia en cada momento" ("Man the Technician"). Por razones que trataré de explicar en el Capítulo 30, la imagen de una "lucha" no está nunca muy alejada de la mente de un existencialista.

Nótese el contraste: hombre y piedra. El que hace Sartre, justo antes del pasaje citado, es entre el hombre y un corta papeles. El que hace Heidegger es entre el *Dasein* y el estar-diponible, que es la condición de las cosas. Pero éste no es el contraste al que *nosotros* hemos sido arrastrados por estas preguntas: nuestra preocupación es respecto a la relación entre la persona y el *animal*. Tal vez los existencialistas pueden contentarse con sus conclusiones radicales porque no consideran el eslabón perdido.

Ciertamente, si la peculiaridad de nuestra condición está rodeada de intencionalidad, es imposible describirla como lo hacen los existencialistas. Los animales tienen intencionalidad; ladran *a* las cosas, se esfuerzan *por* cosas, huyen *de* cosas, y en cada uno de esos casos, la partícula indica un contexto intencional (y, por lo tanto, intensional). (Cf. George Eliot, sobre la "inexistencia intencional" del que ladra: "el ladrar a gatos imaginarios, a través de un ejercicio frecuente de la mente canina, es todavía comparativamente débil": *Felix Holt*, cap. 15).

Si la peculiaridad de nuestra condición descansa en nuestra libertad radical, ¿no podríamos usar los argumentos de los existencialistas precisamente para poner en duda ese concepto? Si Sartre tiene razón, la libertad radical implica que no tenemos una naturaleza preexistente. Pero esto significaría que no habría una base para nuestros juicios de identidad a lo largo del tiempo. Por otro lado, la responsabilidad, la reprobación, la alabanza y la intención requieren que afirmemos nuestra identidad a lo largo del tiempo. En este caso, el postulado de la libertad radical nos llevaría a una contradicción.

Esto no es de ninguna manera la última palabra contra el existencialista. No obstante, es razonable sugerir que la responsabilidad de demostrar por qué la vida humana es tan diferente de la vida de los animales, o de demostrar por qué nuestra vida no es la "base" de nuestra identidad, descansa en él. Ninguna de estas dos opciones es atractiva.

4. La muerte

Aquí hay otro problema. Las cosas que viven deben morir. ¿Y qué es lo que sobrevive si la vida y la persona son una y la misma cosa?

Algunas de las formas usadas para explicar la identidad personal parecen justificar la creencia de una sobrevivencia personal; otras parecen negarla. Si la persona es su carácter, su memoria y su razón,

entonces no hay problemas en suponer que esas cosas (o esos sistemas de cosas) puedan continuar después de la muerte del cuerpo. Este fue el punto de vista que defendieron Platón, Aristóteles y Spinoza, es decir, que el "intelecto" puede sobrevivir al cuerpo y aun (en el pensamiento de Platón) puede precederlo.

Sin embargo, hay contra esa idea los siguientes y poderosos argumentos:

a) Hay una íntima relación entre nuestros estados mentales y las condiciones corporales. Por ejemplo, sería difícil imaginar lo que podríamos significar si adscribimos las emociones a un sujeto que no tiene modo alguno de expresión corporal. Asimismo, parece que las sensaciones, percepciones, y aun las creencias, se unen al cuerpo a través de los órganos de los sentidos y de la conducta que emerge de ellos.

b) Gran parte de nuestra mentalidad se deriva de la vida animal: esto es ciertamente verdad en cuanto a nuestras sensaciones. Y también es verdad acerca de los estados mentales que existen sobre y más allá de los animales inferiores, por ejemplo, el amor erótico, tiene sus raíces en condiciones corporales y respuestas primitivas que compartimos con los animales.

c) Las dudas residuales con respecto a la identidad personal nos llevan a creer que la vida humana, y el aspecto corporal que ella implica, son necesarias para la supervivencia de la persona. Si el "disco blando" que programa mi mente puede continuar funcionando después que ha muerto mi cuerpo, no hay razones para creer que el disco duro que resulta de él es o podría ser yo.

d) Muchas cosas mueren, aparte de la gente: los árboles, los perros, los peces, las bacterias. Sin embargo, en la mayoría de estos casos, es absurda la idea de que continúan existiendo después de la muerte. Lo que tienta a la gente a creer que los perros sobreviven en un "campo de caza feliz", es la misma razón por la que creen que sus seres queridos sobreviven: su incapacidad de aceptar el dolor de la pérdida. (Pero Gerard Manley Hopkins sintió sincera pena por los álamos de Binsey, ¿son ellos también inmortales? ("Binsey Poplars").

A pesar de estas consideraciones, persiste el sentimiento que mi propia muerte no es, y no puede ser, el fin de *mi persona*. ¿Cuál es el origen de este sentimiento?

Las siguientes consideraciones parecen pertinentes:

a) Nuestro sentimiento de sobrevivencia personal está ligado a la perspectiva de primera persona. Cuando mi identidad a través del tiempo es una preocupación central, el "yo" ocupa el centro del escenario. ¿Qué voy a hacer? ¿Qué voy a sentir o pensar? Pero puedo proyectar este "yo" más allá de la muerte. Puedo preguntarme qué voy a

pensar o sentir, en las circunstancias en que mi cuerpo permanezca inerte y sin vida. No hay nada incoherente en este pensamiento.

b) Mi no-existencia es inconcebible para mí. Simplemente no puedo pensar en el mundo sin pensar también en mi perspectiva sobre él. Y esto significa pensar en mi propia existencia.

Éste es un argumento muy engañoso, y está abierto a la respuesta que Lucrecio expresó en luminosos versos, y que también aparece en una conversación atribuida a Hume: no es más difícil concebir mi no-existencia después de la muerte, que concebir mi no-existencia antes del nacimiento, y además no hay razones para preocuparse por ello. ¿Por qué mi *entrada* al mundo iba a prohibir mi *salida* de él?

En el asunto de concepción hay dos ideas bien diferentes. Puedo concebir un mundo donde yo no existo: si es así, tal vez ese mundo es posible. Pero no me puedo concebir no existiendo en el mundo visto desde *esta* perspectiva de primera persona, en el cual *yo* no existo. Pero de ese razonamiento no se puede deducir ninguna posibilidad real.

c) Mis relaciones personales, como mi intelecto racional, no están ligadas al tiempo y, en varios aspectos cruciales, no se afectan por la muerte. Mi muerte no extingue ni mi obligación hacia usted, ni la suya para mí. Mi testamento está consagrado en obligaciones y derechos, y se proyecta hacia un futuro indefinido. La muerte no parece amenazar al testamento, ya que ésta no afecta a la red de derechos y obligaciones.

Nuevamente se trata de un argumento difícil de analizar. En el mejor de los casos, se puede probar que la razón práctica incluye la creencia en la sobrevivencia personal, no que esta creencia sea verdadera. Kant da una variante peculiar de este argumento: él creía que la razón práctica presupone la inmortalidad, porque, como el peso de la obligación es infinito, se requiere también un tiempo infinito para que se descargue.

d) Es difícil abarcar intelectual y emocionalmente la idea de la muerte; y esta dificultad se siente más vívidamente desde la perspectiva de tercera y segunda persona. En el momento del dolor, es casi imposible creer que la persona fallecida ya no existe; en mis emociones hay un todo "con-su-forma", y actúo y siento como si la persona todavía existiera, aunque esté muy lejana e inaccesible.

Este argumento da un poderoso *motivo* para creer en una "vida después de la muerte", pero no una *razón* para hacerlo. Sin embargo, si esta vida después de la muerte fuera *posible*, tal vez *debiéramos* creer en ella como un acto de respeto por todo lo más valioso de la condición humana.

Los argumentos no son concluyentes, y la discusión continúa. Por ello, pasemos a otro, y más urgente, problema.

5. El temor a la muerte

Todos tememos a la muerte, ¿pero es racional este temor? ¿Qué es lo que tememos? Nagel describe este temor como una sensación peculiar e inquietante que acompaña a la idea de que un día dejaremos de existir; es una sensación muy distinta al miedo que se siente frente al dolor o al sufrimiento: "Hay algo que podríamos llamar la expectativa de la nada, y aunque la mente tiende a escabullirse de pensarlo, constituye una experiencia clarísima, siempre sorprendente, muchas veces atemorizante, y muy diferente del reconocimiento formal con que corrientemente se acepta que la vida sólo dura un tiempo limitado..." (*The View from Nowhere*, p. 225). ¿Es esto algo más que un desagradable sentimiento de intranquilidad?

Wittgenstein escribe en el *Tractatus* que la muerte no es parte de la vida, pero es su límite. Con esto quiere decir que es imposible "vivir a través de la muerte", y no se puede emerger al otro lado de ella. La muerte no es una experiencia *en* vida, y no hay tal cosa como mirar después de la muerte, la muerte no se puede ver retrospectivamente, no se la puede ver desde otra perspectiva.

Otros han argumentado en forma similar para llegar a la conclusión de que el miedo a la muerte es irracional. (Por ejemplo, Lucrecio y varios estoicos romanos). Si después de la muerte soy nada, literalmente no hay nada que temer. Pero esto parece ser un sofisma. La muerte es también la *pérdida* de la vida y de las cosas buenas que ésta acarrea. ¿No es racional temer esa pérdida? Sin embargo, esa idea parece no captar la médula del problema. Aun estando bajo la amenaza de perder todo lo que estimo bueno, podría considerar esa amenaza con ecuanimidad, o por lo menos sin ese desagradable sentimiento de intranquilidad que sobreviene al pensar que luego voy a *dejar de existir*. ¿Por qué considero tan terrible mi no-existencia? De hecho, ¿qué lo hace tan terrible?

Es particularmente difícil lograr que la mente se concentre en esa pregunta. Cada intento para describir la perversidad de la muerte termina por sugerir que lo que realmente tememos es, ya sea una pérdida de bienes (incluyendo el bien de la vida), y en esta forma omite considerar la importante sensación de "inseguridad ontológica", o concluye que lo nuestro temor es por la no-existencia *per se*, y eso parece irracional. No obstante, en otro sentido es claramente razonable temer a la muerte: si no lo hiciéramos, no haríamos esfuerzos para asegurar nuestra sobrevivencia, con lo que pondríamos en peligro el éxito de todos nuestros proyectos. Luego, un ser racional requiere el temor a la muerte, tal como requiere tener náuseas frente a un mal olor, o la disposición para dormir de tiempo en tiempo. ¿Pero esto convierte al temor en algo *racional*?

¿Qué *es* un temor racional? Probablemente es racional sentir temor a lo que puede ocasionar dolor. Es racional llegar a temer una situación al estar en ella, hasta el grado de querer huir de ella. Pero nuevamente este criterio no se aplica a la muerte. Si la muerte es el fin, entonces, una vez que ocurre, nadie puede tratar de escapar de ella. Cuando Aquiles se queja frente a Ulises diciendo que preferiría ser el más despreciable de la tierra, antes que el más grande príncipe del Hades, está hablando desde un punto de vista más allá de la muerte; está hablando como un "espíritu" que ha *sobrevivido* al encuentro con la muerte. En esa forma, Aquiles justifica el temor a la muerte limitándose a señalar que ella significa una decadencia irreversible de nuestras fortunas, pero sin demostrar que lo que realmente significa es el fin de nuestras fortunas.

En respuesta a este incontestable acertijo, es tentador dar vuelta el argumento, diciendo que es racional temer la *ausencia* de muerte. A partir de una famosa obra de teatro de los hermanos Čapek, Bernard Williams ("The Makropoulos Case") comentó el "tedio" de lo que significa la inmortalidad, señalando que nuestras felicidades son felicidades *mortales*, que dependen de la muerte para ser deseables. El personaje central de la obra, que ha experimentado todos los amores y goces que sólo lo condujeron a una gélida meseta de desprecio cínico por los demás, es un símbolo de lo que es el verdadero carácter de la razón práctica cuando se le recortan sus límites mortales. (Una versión más cómica del tedio que acompaña a la inmortalidad se encuentra en *Una Historia del Mundo en diez capítulos y medio*, de Julian Barnes, en su brillante capítulo final).

Los defensores de la inmortalidad apenas se preocuparían por el argumento de Williams. Argumentarían con Tomás de Aquino (y el Dante del *Paraíso*), que precisamente lo que perdemos al morir son nuestros deseos mortales, lo que nos permite dedicarnos a empresas más místicas y que nunca se ponen rancias. La adoración de Dios soporta una repetición infinita, precisamente porque su objetivo es también infinito. El verdadero creyente no se va a aburrir nunca con la Misa o el Servicio Sagrado y su repetición no lo va a conducir a dudar del significado de su mensaje íntimo. Si existe una vida eterna, ¿por qué no puede ser ésa?

6. Muerte oportuna

Estos pensamientos no hacen nada para consolar al pagano timorato. ¿Estará el pagano cogido entre el miedo irracional a la muerte que exige la capacidad para tener éxito, por un lado, y el miedo racional de una longevidad sin felicidad, por el otro? Esto sería una situación realmente terrible.

Desde la perspectiva de tercera persona, la muerte no es siempre un mal. De hecho, algunas veces es buena. Primero, la muerte se puede concebir como un merecido castigo. Los crímenes de una persona pueden justificar matarla: en cuyo caso, ¿cómo puede decirse que la muerte es una maldad? (Piense en Hitler o Stalin: no sólo sus muertes fueron buenas en sí mismas; habría sido mejor que sus muertes hubieran sido aún más miserables). Segundo, la muerte puede ser vista como la liberación de tormentos horrendos, ya sea físicos o emocionales[2]. Tercero, y más misteriosamente, la muerte puede llegar a ser vista como una conclusión apropiada para una vida de grandes éxitos. El héroe trágico se reivindica por la muerte, la que refleja en su vida el orden y la finalidad redentora. Podemos no entenderlo, pero es algo que sentimos, y nuestro sentimiento es tan real como la sensación peculiar e inquietante con la que contemplamos nuestra propia extinción. ¿Por qué, en vez de entregarnos al miedo innominado que no lleva a ninguna parte, no derivamos nuestras reflexiones a esta perspectiva más satisfactoria?

Los pensadores de la antigüedad reivindicaban a la muerte en otra forma. Volvamos por un momento a la discusión de Aristóteles sobre la virtud. El hombre valiente adquiere una predisposición para enfrentar el peligro luchando por lo honorable. Aprecia más el honor que su deseo de huir. Y lo racional es adquirir esa predisposición, ya que "es parte de la felicidad": sin valor no se puede tener una garantía del "éxito en la acción", que es la máxima aspiración del razonamiento práctico. Pero ahora consideremos el momento de la batalla. Estoy próximo a ser derrotado por el enemigo. ¿Qué es lo que racionalmente debo hacer? Para el cobarde que quiere salvarse, lo razonable es arrojar el escudo y huir. Para el hombre valeroso, cuyo corazón está inmerso en la idea del honor, lo racional es resistir, aunque la muerte sea la consecuencia. Como el deseo del valiente nace de una predisposición que sería razonable que adquiriéramos todos, el valiente es doblemente razonable. Por lo tanto, es razonable preferir una muerte honorable a una sobrevivencia ignominiosa. (Este asunto se discute por Xantipa y Sócrates en el notable diálogo xantípico: ver *Phryne's Symposium*, 1158a-b).

Esto es perfectamente inteligible desde una perspectiva de tercera persona. Todos nos entusiasmamos con el héroe que entrega su vida para salvar a un amigo. Aun los pacifistas sienten esto: observe, por ejemplo, el glorioso tributo que rinde Britten al autosacrificio en *War Requiem*. Y se puede sentir esto aun deplorando la "triste" existencia de la guerra. Se puede aprender, sin amar la muerte, a aceptarla como la mejor salida para una situación horrenda. Hay circunstancias donde la sobrevivencia es un compromiso fatal con la vida, una vergüenza de la cual no se puede recuperar, un menosprecio de todo lo que se ha

deseado y de lo que se ha hecho. Por ello, según Nietzsche, la idea de una "muerte a tiempo" puede ser la base de la moralidad verdadera pagana).

¿Esos pensamientos justifican el suicidio? Schopenhauer pensaba que sí, al igual que muchos de los héroes de Plutarco. Pero una cosa es justificar el adquirir aquellas virtudes que a uno lo hacen propenso a una muerte honorable; y otra cosa es justificar la muerte misma.

7. El misterio de la muerte

Aunque estos pensamientos sean verdad, no calman nuestras inquietudes. Tal vez nada *pueda* calmarlas. Tal vez deberíamos aceptar que el temor a la muerte no es realmente un *temor*, ya que no se fundamenta en un pensamiento coherente sobre cómo nos dañaría el hecho de morir. Es una *ansiedad*. Según Heidegger, esta ansiedad tiene raíces profundas. Marca el surgir a nuestra conciencia de la idea de nuestra contingencia. La muerte nos confronta con que no vamos a ser y que, por lo tanto, podríamos no haber sido. Nuestra existencia no tiene un fundamento último; es un crudo hecho para el cual no encontramos razón, porque todas nuestras razones se generan dentro de la vida, y no desde un inalcanzable punto de vista fuera de la vida. La ansiedad respecto a la muerte es "ontológica"; se extiende sobre la superficie de la existencia misma y socava el "fundamento de ser". ¿Qué podemos hacer para mitigarla? Heidegger hace algunas sugerencias que son tan fértiles como oscuras. Nos dice que el *Dasein* debe asumir la responsabilidad de su propio ser, y que esto sólo puede hacerse a través de una postura ontológica que él describe como "ser hacia la muerte": debemos actuar la verdad de nuestra propia mortalidad, y nunca huir hacia la fantasía o la desesperación. Debemos mirar a la muerte como el otro lado de la vida: el mirar a la muerte francamente, cara a cara, es ver el significado de la vida. Sólo entonces vivimos realmente. Tal vez esto sea lo que los autores trágicos nos dicen. Por cierto, éste es el tema de las *Elegías de Duino* de Rilke. Pero hay motivos para dudar de que un filósofo pueda realmente convocar estos pensamientos, mucho menos aún un filósofo cuya maestría con la palabra escrita no llega más allá que el nivel alcanzado por Heidegger.

Capítulo 22

Conocimiento

Algunos de los aspectos de la teoría del conocimiento fueron discutidos en el Capítulo 2, pero allí no dije mucho sobre el conocimiento en sí. En caso de que el lector se sorprenda de esta omisión, debo aclarar que, en mi opinión, el concepto de conocimiento no tiene gran interés en epistemología, pues se ocupa más en la justificación de las *creencias.* La razón por la cual los filósofos han dedicado tanto tiempo a la discusión del conocimiento (incluyendo la mega-aburrida pregunta de si el conocimiento es realmente una creencia verdadera justificada) se deriva, en parte, del hecho de que engañosamente las preguntas de la epistemología se han formulado en términos de ésta. Los filósofos se han preguntado: "¿*Sé* yo (o *sabemos* nosotros) algo?", cuando en realidad lo que se busca es una forma de justificar las *creencias*. El principal culpable de esta situación es Platón, quien estableció la diferencia entre conocimiento genuino y la simple opinión (*doxa*), y pensó que podíamos contestar las preguntas de epistemología investigando el peculiar estado mental de alguien que *sepa.*

Pero hay otras preguntas respecto al conocimiento, fuera de las formuladas por los escépticos, y que son las que voy a tratar en este capítulo. Por ejemplo: ¿qué es el conocimiento y por qué lo valoramos? ¿Hay una diferencia entre conocimiento teórico y conocimiento práctico? La persona que sabe que *p,* ¿tiene que estar *segura* de *p*? Y muchas otras. La literatura sobre este tema es vasta y no demasiado interesante.

1. ¿Qué es conocimiento?

Platón define conocimiento en el *Menon,* como "creencia verdadera con una explicación" (*logos*). En otros de sus escritos, se aparta de este análisis. Pero en general, se supone que es la primera referencia que se hace en la literatura respecto a la teoría "tradicional" del conocimiento como un "conocimiento verdadero justificado". Según esta teoría, John sabe que *p* cuando y sólo cuando:

(i) John cree que *p;*
(ii) Es verdad que *p;*
(iii) Es justificada la creencia de John que *p.*

Según esta teoría, nuestro interés en el conocimiento se debe a que nos interesa la verdad de nuestras creencias; y la búsqueda de conocimiento es la búsqueda de las justificaciones que garanticen esa verdad.

Una de las dificultades de esta teoría se sugiere de la tercera condición. Es evidente que las justificaciones pueden ser más o menos convincentes, más o menos validadoras. ¿Qué nivel de justificación se necesita para poder hablar realmente de *conocimiento*? Si se sostiene que las razones que tiene John para creer que *p* deben *incluir* la verdad de *p*, sería dudoso que, fuera del campo de las matemáticas y la lógica, pudiéramos justificar cualquiera de nuestras creencias. Desde este punto de vista, no podría existir el conocimiento empírico.

Platón se aproximó a esta conclusión en *La República*. Incluso ha sido acusado de haber dado el siguiente argumento falaz:

(1) Necesariamente, si John sabe que *p*, entonces *p* es verdad.

Por lo tanto:

(2) Si John sabe que *p*, entonces *p* es necesariamente verdad.

En otras palabras, sólo las verdades *necesarias* (tales como las verdades de las matemáticas) pueden ser realmente conocidas. Yo dudo que Platón haya cometido esa falacia (que significa una comprensión errada de lo que los lógicos llaman el "rango" del término "necesariamente"). Creo más bien que se sobreimpresionó por el hecho de que es sólo en matemáticas, y en otros estudios de necesidad, que tenemos suficientes justificaciones para sostener nuestras conclusiones. Platón, en su manera griega, se estaba embarcando en el camino que más tarde sería explorado por Descartes.

No obstante, si se permite que la justificación cuente menos como conocimiento que lo que se implica (menos que las condiciones suficientes), ¿es de alguna utilidad este concepto? Para decir con autoridad que John sabe que *p*, yo debo saber que *p* es verdad; también debo saber que la creencia de John que *p* es justificada. Es probable que mi evidencia para la verdad de *p*, como la de John, es menos que suficiente y es compatible con la falsedad de *p*. En este caso, ¿cómo puedo estar seguro de que *p* es verdad? Y si no estoy seguro, ¿no debería más bien decir que "confío" en que *p*, o que "creo" que *p* es muy probable, o algo de ese tipo, más que decir que sé que *p*? ¿Y no debería decir lo mismo de John, ya que sólo sé que él sabe que *p*, si sé que *p* es realmente verdad, es decir, sabiendo que yo sé que *p*? Por ello, tal vez debería renunciar a aplicar el concepto de conocimiento, no diciendo ni que yo sé ni que él sabe, pero hablando en vez sólo de la relativa racionalidad de nuestras respectivas creencias.

Bueno, ¿y por qué no? Tal vez deberíamos adoptar la postura propuesta por C.S. Peirce, y que él llamó "falibilismo", según la cual ninguna de nuestras creencias se puede considerar como más allá del

alcance de la duda, o como un asunto del cual se tiene certeza o conocimiento. Las ideas de certeza y conocimiento no son necesarias ni justificadas: podemos decir todo lo que queramos sin ellas, y el introducirlas sólo genera confusión; esto implica que podemos llegar a un punto donde nuestras creencias ya no pueden tener evidencias en su contra.

Lo menos que se puede concluir de estas consideraciones es que si alguna vez es verdad que alguien conoce algo, no se deduce que también sabe que él lo sabe. Pero, aparte de estos comentarios escépticos, ¿qué se podría decir de la teoría tradicional? Tal vez no sea de modo alguno un análisis plausible del conocimiento; tal vez confunde el objetivo del concepto. Si es así, no resulta sorprendente que la teoría alimente nuestras inclinaciones escépticas.

2. ¿Son necesarias las condiciones?

La teoría tradicional ofrece tres condiciones para la existencia de conocimiento que se consideran estrictamente necesarias y, en conjunto, suficientes. Nadie duda de la segunda condición: la verdad de la proposición conocida es necesaria para establecer el conocimiento. Pero se han presentado argumentos en contra de la necesidad de las otras dos:

(i) Conocer sin creer. Colin Radford ha dado ejemplos para mostrar que alguien puede conocer una verdad, aun cuando no crea en ella. Tal vez el caso más plausible es el de la persona nerviosa que está dando un examen, y al ser requerida de escribir la fecha de la Revolución Francesa, entra en pánico y escribe 1789, sin tener la menor confianza en que sea la verdadera respuesta. Podemos imaginarlo completando todo el examen en la misma forma, dando respuestas correctas y escribiendo exactamente la respuesta que el examinador espera, mientras que, al mismo tiempo, él es incapaz de decir si sus respuestas son correctas o no. Al observarlo, *usted* sabe que el candidato está reproduciendo exactamente lo que se le enseñó. Ni las lecciones de historia ni el estudio que el alumno llevó a cabo semanas antes para prepararse para el examen, fueron en vano. En otras palabras: en la cabeza del candidato se almacenó un cúmulo de conocimientos históricos; ciertamente, ¿es este mismo almacenamiento de conocimiento el que se derramó durante el examen? En otras palabras, ¿no es natural decir que el candidato *sabe* la fecha de la Revolución Francesa, aun cuando, en el pánico del momento, sufrió una deserción de sus creencias normales?

El caso es dudoso en muchos aspectos. Tal vez el candidato no *cree* exactamente que la fecha de la Revolución Francesa sea 1789. Pero está dispuesto a escribir solamente *esa* fecha y ninguna otra. ¿No es és-

ta una variante adecuada de nuestra primera condición, es decir, la expresión de una opinión? Sin embargo, tal vez pueda fortalecerse el ejemplo. Porque supongamos que escribe una respuesta *equivocada*. ¿No podríamos seguir diciendo, bajo ciertas circunstancias, que él sabía la respuesta correcta? Tal vez él mismo lo va a decir cuando haya terminado el examen. "Yo *sabía* que era 1789, ¿qué fue lo que me hizo escribir 1788?", etc. (Estamos ahora comenzando a ver cuán aburrido puede ser este tema: ¿qué importancia podría tener el que digamos que lo sabía o no?).

(ii) Conocer sin justificación. Podríamos dudar que el candidato *cree* que la Revolución Francesa ocurrió en 1789; pareciera que tenía suficientes justificaciones para haber escrito esa fecha, ya que todas las razones para hacerlo habían sido metidas en su conciencia. Él sabe porque ha *aprendido*. (Platón se interesó en el conocimiento precisamente porque es el objetivo de la enseñanza: él quería entender el proceso que permite vencer a la ignorancia).

Pero se pueden concebir casos donde se sabe sin haber aprendido, y sin haber adquirido razones que tiendan a establecer la validez de los juicios. Un caso bien conocido se da en la persona que determina el sexo de los pollos. Parece que hay gente que puede separar a los polluelos recién nacidos en machos y hembras, sin saber cómo o por qué llegan a una conclusión respecto al sexo. Y su juicio es confiable y verdadero. Podríamos inclinarnos, por lo tanto, a decir que esta persona *sabe* que el polluelo que acaba de depositar en la caja marcada con la M es un macho, aunque no pueda justificar cómo llegó a esta creencia.

Por varias razones, este tipo de caso es sugerente. Para comenzar, porque ponen en tela de juicio la idea de "justificación" (*logos*) que invoca la teoría del conocimiento tradicional. ¿Queremos decir que John sabe que *p* sólo si puede justificar su creencia que *p*? ¿O queremos decir que la persona está *poseída* por esta justificación, en el sentido de ser capaz de dar una explicación articulada de ella? (El término "*logos*" de Platón sugiere esto último: para Platón, quien sabe, es quien puede *justificar* sus opiniones). Consideremos al determinador de sexo en pollos desde el punto de vista de la tercera persona. Ciertamente, es posible decir que su creencia en que el pollo es macho tiene una justificación, que consiste en pertenecer al tipo de persona que siempre está en lo cierto en lo referente a la determinación del sexo en pollos. Pero no usa esta idea como una premisa en un proceso de razonamiento que permite concluir emitiendo un juicio con respecto al sexo del pollo. Por supuesto que sigue siendo aburrido, pero de todas maneras es algo digno de plantearse.

3. ¿Son suficientes las condiciones?

Gettier, en un famoso artículo, presentó un grupo de casos que parecen mostrar que la teoría tradicional *tiene* que ser errada porque, aun cumpliendo en forma adecuada con las tres condiciones, podemos no tener un caso de conocimiento. Se ha usado la frase "Ejemplos de Gettier" para denominar estos casos, los que se han convertido en paradigmas de la teoría del conocimiento. He aquí uno de ellos:

Smith y Jones son candidatos para un trabajo y se ponen a conversar mientras esperan ser entrevistados. No hay otros candidatos y, durante el curso de su conversación, Jones llega a la conclusión de que Smith está mucho mejor calificado que él para el puesto, que de seguro va a obtener. Pero ocurre que la conversación se vuelca hacia las monedas en el bolsillo de Smith: son doce, y Smith las saca para contarlas. (Doce es su número de la suerte, por lo que quiso asegurarse). Como resultado de esta conversación, Jones llegó a la siguiente conclusión: el hombre que obtenga el puesto va a tener doce monedas en el bolsillo. Cree esto y tiene las mejores razones para creerlo. Pero, para sorpresa de Jones, es él quien obtiene el trabajo y no Smith. En su euforia, Jones introduce su mano en un bolsillo y encuentra que en él hay precisamente doce monedas. Luego era *verdad* que el elegido iba a ser un hombre con doce monedas en el bolsillo. En resumen, John tiene una creencia que es verdadera y completamente justificada. (No podría haber tenido una mejor razón que la que tuvo para creer que Smith iba a obtener el trabajo, ya que éste tenía doce monedas en el bolsillo). Pero, por cierto, Jones no *sabía* que lo que creyó era verdad, pues sus razones para esta creencia se basaban en un juicio que no sólo era crucial para la creencia en cuestión, sino también enteramente errado: el juicio según el cual *Smith* iba a obtener el puesto. La creencia de Jones acerca de que el hombre que obtuviera el trabajo iba a tener doce monedas en el bolsillo, resultó ser verdad en forma *accidental*.

El propio Gettier no sacó conclusiones de sus ejemplos, y después de haber publicado este minúsculo artículo, se retiró a la oscuridad de donde, en forma fugaz, había emergido. Sin embargo, otros filósofos han tomado los ejemplos de Gettier como el fundamento para dos interesantes conclusiones. Primero, debemos dejar de pensar sobre el conocimiento desde el punto de vista de primera persona, porque esto lleva a confundir el asunto de si yo sé *p*, con el asunto de si tengo suficientes bases para creerlo. Segundo, debemos reconocer que el concepto de conocimiento está diseñado para diferenciar las creencias confiables de las no confiables, y se aplica para apoyar las capacidades epistemológicas del conocedor, más que para evaluar su razonamiento.

4. Teorías de la confiabilidad

Se han propuesto varias teorías en este sentido. Vale la pena considerar dos de ellas:

a) *La teoría causal.* Esta teoría se asocia con el nombre de Alvin Goldmann, quien argumenta que la idea de confiabilidad se conecta con la explicación y, por lo tanto, con la causalidad. Al decir que John sabe que *p*, no estoy informando sólo sobre la verdad de su creencia, sino que también, al invocar la confiabilidad o la experiencia de Jones, estoy explicando su verdad. Por ello debemos analizar el conocimiento como sigue:

(i) Jones cree que *p*.
(ii) *p* es verdad.
(iii) La verdad de *p* hace que John crea que *p*.

En otras palabras, hemos planteado en otra forma la conexión entre (ii) y (i), en el sentido que ahora se ve como si fuera una conexión causal más que una racional. (En el capítulo que sigue voy a discutir el interés general de estas conexiones causales en la filosofía de la mente). La idea es ésta: cuando una persona se hace experta en algún ramo, el mundo actúa sobre ella en forma tal que genera juicios verdaderos. Se convierte en una "máquina cognitiva confiable".

La teoría de Goldmann no logra explicar todos los casos. Tenemos conocimientos matemáticos y conocimiento de contingencias futuras. Pero ni las verdades matemáticas ni el estado de las cosas en el futuro tienen una relación causal con nuestros estados mentales del presente. El hecho que 2 + 2 = 4 no *causa* mi creencia de que 2 + 2 = 4, ya que los hechos matemáticos no forman parte de relaciones causales. (Por lo menos, eso nos inclinamos a creer). Si este ejemplo no le gusta, por lo menos tendría que aceptar el otro. Porque es simplemente *imposible* que la creencia que tengo en este momento de que mañana va a llover sea causada por la lluvia de mañana, aun sabiendo que esto va a ocurrir.

b) *La teoría del "rastreo" (tracking).* Éste es el nombre que se da generalmente a la teoría que avanzó con tediosa extensión Robert Nozick. Recuerde que, en parte, las relaciones causales se diferencian de las conexiones accidentales por el hecho que apoyan "condicionales de contra-verdad". Si es una ley que el cigarrillo produce cáncer, entonces podemos inferir que si John fumara, es posible que contrajera cáncer. El elemento de confianza está encapsulado en el condicional de contra-verdad; pero pueden existir contra-verdades que, aun en ausencia de una conexión causal, pueden ser verdad. (Por ejemplo, si usted fuma 2 + 2 cigarrillos, estaría fumando 4 cigarrillos; pero no hay conexión *causal* entre 2 + 2 y 4; la conexión es una de las necesidades matemáticas). Por lo tanto, pongamos la condición de confiabilidad en

términos de una contra-verdad: John sabe que *p* sólo si lo que sigue es verdad:

(i) John cree que *p*;
(ii) *p* es verdad;
(iii) Si *p* no fuera verdad, entonces John no lo creería, y
(iv) En circunstancias ligeramente diferentes, si *p* siguiera siendo verdad, John seguiría creyéndolo.

Estas dos últimas condiciones capturan la idea de que las creencias de John "rastrean la verdad". Él tiene la capacidad de rastrear el modo de ser del mundo, evitando errores y afirmando verdades, de manera tal que se puede confiar en su opinión. Es un guía hacia la realidad, tal como lo es un libro de estudio confiable.

La discusión de la teoría del rastreo se hace intrincada; uno puede fácilmente imaginar problemas derivados de la frase "circunstancias ligeramente diferentes", ¿cuán diferentes y cómo se mide esta diferencia? Pero estas dificultades no deben preocuparnos, pues pocos filósofos dudan que la confiabilidad haya ganado frente a la justificación, como la mejor candidata para lo que realmente significa conocimiento. Esto nos permite volver a la epistemología desde un punto de vista diferente.

5. Externalismo y escepticismo

Si me pregunto "¿Qué es lo que sé?", me pierdo inmediatamente en un laberinto de escepticismo. Aun si la justificación no es una parte del conocimiento, no puedo afirmar que sé una proposición sin al mismo tiempo sostener que es verdad. Luego debo ser capaz de justificar mi creencia de que es verdad. ¿Y cómo hago eso? Por otro lado, si me salgo de mi situación personal y observo la noción de tener conocimiento desde un punto de vista "externalista", el problema epistemológico pasa a un segundo plano. Mi conocimiento es como su conocimiento: consiste en un sistema de creencias que no sólo son verdad, sino que son confiablemente verdad, es decir, cuya verdad está garantizada por mi confiabilidad epistemológica. Ciertamente, tanto para mí como para usted es posible tener conocimiento. Al afirmar que sé, no sólo estoy reafirmando mi propia opinión. Estoy incluyéndola entre los juicios que se originan de lo mejor que hay en mí, epistemológicamente.

Desde luego, esto presupone arrojar por la borda muchas de las ideas "tradicionales" sobre el conocimiento. Por ejemplo, no se deduce de la verdad que yo sé que *p*, que yo también *sé* que yo sé que *p*. El conocimiento no es "iterativo". Pero eso no llega a ser una desventaja. Ya que, ¿por qué razón el conocimiento debería poseer esa cualidad extraordinaria de estar siempre incluida dentro de su propio

rango de extensión? Tampoco se deduce que yo estoy siempre *seguro* de las cosas que sé. La seguridad es una condición aparte, que se obtiene sólo a través de un cuidadoso análisis y discusión de una clase que, cuando se aplica en forma demasiado general o frecuente, amenaza la competencia natural del conocedor.

Supongamos que *p* implica a *q* y yo sé que *p*. ¿Se deduce de esto que yo sé que *q*? Al contestar afirmativamente, se está sosteniendo el "principio del cierre", que afirma que el conocimiento se cierra bajo la relación de la consecuencia lógica. Pero el punto de vista externalista no provee ningún fundamento para apoyar este principio. El principio implica que una creencia no puede considerarse como conocimiento si se desconoce alguna de las consecuencias de su conocimiento. En este caso, ciertamente no sabríamos nada. Descartes argumentó que, si era verdad que estaba sentado junto al fuego con un pedazo de cera en la mano, era también verdad que un demonio malvado no lo estaba engañando. Pero para él es imposible *saber* que no está siendo engañado por un demonio malvado (o que él no es el cerebro en un tonel, o lo que sea). Por ello, tomando el punto de vista "internalista", Descartes estuvo tentado a concluir que no podía *saber* que estaba sentado frente al fuego. Pero esta consecuencia sólo se puede deducir si se acepta el principio del cierre. El punto de vista externalista sostiene que el principio del cierre es arbitrario: no estamos forzados a aceptarlo para llegar a un concepto útil y coherente de conocimiento. Al contrario, si lo aceptáramos, no podríamos tener ese concepto. Digamos, al contrario, que yo *puedo* saber que estoy sentado frente al fuego —ésta es una de aquellas creencias de las cuales soy máximamente confiable— aun cuando me es imposible saber (sin una elaborada prueba que aún no he inventado) que no estoy siendo engañado por el demonio.

Si hay gente que sigue tentada a aceptar el principio del cierre, es tal vez porque lo confunde con otro principio que es menos dañino epistemológicamente, o sea, que si sabemos que *p*, y también *sabemos* que *p* implica *q*, entonces sé que *q*. Pero esto apoya al escepticismo en el caso especial en que se está seguro de la verdad de la implicación. Ése no es, precisamente, el caso en que me encuentro cuando medito sobre el demonio malvado. Yo *no* sé si se puede deducir del hecho de que estoy sentado frente al fuego, que no estoy siendo engañado por el demonio malvado. Porque no sé si esta última hipótesis es siquiera coherente. Tal vez esto sea lo que Moore pensaba cuando afirmó tener más seguridad sobre el hecho de tener dos manos que de la validez de cualquier argumento tratando de demostrar lo contrario.

Ésta no es una respuesta válida para un escéptico. Al contrario, sólo le pone en evidencia cuán insignificante es el esfuerzo del concepto de conocimiento para plantear o refutar los argumentos escépti-

cos. Sea cual sea la forma en que se defina conocimiento, siempre encontrará la pregunta escéptica en primera persona: *¿cómo* sé que *p*? Lo que equivale a preguntar: ¿cómo puedo justificar mi *creencia* que *p*?

6. El valor y las variedades de conocimiento

El conocimiento es valioso. Nos permite tener confianza en nuestras creencias, en las propias y las de los otros. Cuando buscamos la verdad respecto a algo, recurrimos a la persona que sabe, porque *sus* opiniones están confiablemente conectadas con la verdad. Por ello buscamos el conocimiento; y es por ello que la educación es tan importante, porque su objetivo es el conocimiento.

Pero hay muchas variedades de conocimiento: tantas variedades como tipos hay de éxito racional. Las creencias apuntan a la verdad, y son exitosas en la medida en que la logran. El que sabe es el que llega en forma segura al objetivo, que es la verdad. Pero como vimos al discutir la moral, la razón no sólo apunta a la verdad. Hay otros ejercicios de la racionalidad, tanto prácticos como teóricos, cada uno de los cuales tiene sus objetivos específicos. Por lo tanto, no deberíamos sorprendernos de encontrar que hay varios tipos de conocimiento. Aquí hay cinco de ellos:

i) Saber *lo que*. Éste es el tipo de conocimiento que he estado discutiendo. Su objetivo es una proposición, y constituye nuestro paradigma de éxito teórico. Su meta es la verdad, y su materia es la creencia.

(ii) Saber *cuál* y saber *quién*. Alguien dice en mi cercanía: "Ganó el premio". Puedo saber o no a *cuál* premio se está refiriendo, o *quién* fue quien lo ganó. Es tentador ver esto como si fuera un caso especial de saber *que* (sé a cuál premio se refiere, cuando sé que ganó el Hawthornden). Sin embargo, las cosas no son tan simples. Porque hay un tipo de "saber cuál" que está comprometido en la comprensión del lenguaje en sí y que precede a nuestra capacidad para formar creencias específicas. Por ejemplo, para entender un nombre en el lenguaje, debo saber a qué objeto se está refiriendo. En este caso, el asunto es ser capaz de identificar el objeto, pero sin tener pensamientos específicos con respecto a él. Gareth Evans (*Varieties of Reference*) defiende lo que él llama el principio de Russell: captar el sentido de un término singular es saber a cuál objeto se refiere. Tal vez este principio se podría usar para explicar *por qué* los nombres son designadores rígidos. (Ver Capítulo 13).

(iii) Saber *cómo*. Gilbert Ryle hizo famoso este modismo, y los filósofos lo han aceptado, usándolo a menudo para explicar lo que quieren decir con conocimiento práctico. Aprendo a andar en bicicleta sin el conocimiento de verdades teóricas. Puedo saber cómo hacerlo, sin

que al mismo tiempo sepa mucho *sobre* las bicicletas. El saber "cómo" es un asunto de habilidad. Pero es una habilidad que se adquiere y que se ejerce racionalmente. Es más, como otras formas de conocimiento, connota confiabilidad. La persona que sabe cómo hacer algo es la persona en la que se puede confiar cuando hay que hacer esa cosa. Es la persona que se consulta para consejos y ejemplos, como se consulta a la persona que sabe *qué.*

"Saber cómo" es un asunto de técnica. Implica ser experto en los medios para obtener algo. Por lo tanto, si el objetivo es malo, puede aplicarse en forma errada. Luego, el conocimiento práctico implica algo más que el "saber cómo". Debe contener también lo que Kant llamó el "conocimiento de los fines", y lo que Aristóteles llama la "virtud" (que él contrasta expresamente con la técnica). Esto es:

(iv) Saber *qué.* Una persona puede no saber qué hacer o qué sentir, y al aprender qué hacer y qué sentir es que adquiere su competencia moral. Por muy consciente y experto que yo sea, podría no ser más que un casuista[1], e incluso no saber qué hacer cuando se trata de una elección moral. La persona que sabe lo que hay que hacer es la persona que en forma confiable hace lo que es correcto, tenga o no la capacidad de justificarlo. Según Aristóteles, esto implica la capacidad de sentir lo que es correcto. La persona virtuosa sabe lo que hay que sentir, siente espontáneamente lo que exige la situación, experimenta la emoción adecuada, para lograr el objetivo correcto y en el grado apropiado. La educación moral tiene este conocimiento como objetivo. Tal vez sea esto lo que deberíamos estar enseñando, al enseñar los cursos humanísticos.

(v) Saber *cómo es.* "Usted no sabe cómo es sufrir un miedo verdadero". La persona que dice esto no duda que usted sabe lo que es el miedo, en el sentido de saber cómo reconocerlo en otros, y cuáles son sus causas, efectos y expresiones. De hecho, usted puede saber todo lo que hay que saber sobre el miedo, pero aún no saber "cómo es". Porque "saber cómo es" significa estar *teniéndolo.* Por eso Mime no le pudo enseñar a Sigfrido cómo es el miedo, y por eso la educación de Sigfrido tuvo que esperar hasta su encuentro con la dormida Brünnhilde. En forma equivocada, Thomas Nagel asimila este tipo de conocimiento al saber *que,* argumentando que hay algo *que* yo sé, cuando sé cómo es el miedo, un hecho subjetivo que no se puede registrar en el inventario científico del mundo. Pero no hay tal hecho. El conocimiento que está comprometido aquí es un asunto de conocer en primera persona, y es algo que valoramos porque valoramos todas las otras cosas que fluyen de una persona que conoce las formas y variedades de la experiencia humana.

Hay también otros tipos de conocimiento: por ejemplo, el simple "conocer", como cuando usted reconoce a alguien en la calle. Pero no

necesitamos más disgresiones. Basta con decir que no habría dificultades para extender la teoría de la confiabilidad a estos casos, y que esta teoría justifica la intuición que en todos estos casos entendemos por "conocimiento". Usamos esta palabra para sostener opiniones, técnicas, acciones, sentimientos y simpatías, al apoyar las capacidades desde donde fluyen. El quinto tipo de conocimiento es el más difícil de entender, pero es el tipo que constituye el tema de la estética.

CAPÍTULO 23

Percepción

El tema del conocimiento conduce en forma natural al de la percepción, que constituye nuestra más importante forma de adquirir conocimiento sobre el mundo en que vivimos. El estudio de la percepción es una parte necesaria de la epistemología, de hecho, constituye su raíz. También es importante en la filosofía de la mente y en la metafísica. La percepción es el punto donde convergen la mente y el mundo, lo interno y lo externo, el proceso por el cual los hechos se traducen en conciencia, y donde se provee al mundo de su forma mental. Entender la percepción es entender nuestro "estar-en-el-mundo", como lo llaman los heideggerianos.

Se pueden distinguir cuatro importantes problemas que ilustran cuán central es el concepto de percepción:

(i) ¿Se justifican las creencias perceptuales? Y si es así, ¿cómo?

(ii) ¿Es la percepción la *base* de nuestro conocimiento sobre el "mundo externo"?

(iii) ¿Qué *es* percepción?

(iv) ¿Cómo debe ser el mundo, si es que ha de ser perceptible?

Las dos primeras son preguntas epistemológicas; la tercera pertenece a la filosofía de la mente, mientras que la cuarta es un asunto de metafísica. Las cuatro preguntas están entrelazadas, y por ello es muy difícil contestarlas una por una. De hecho, hay algo artificial en la división entre epistemología, metafísica y filosofía de la mente. En los temas que son realmente difíciles, como lo es éste, lo mejor es seguir nuestro olfato y dejar de lado las divisiones y límites.

1. La pregunta epistemológica

Sin embargo, el estudio de la percepción comienza con una pregunta claramente epistemológica que se conecta directamente con el argumento de las *Meditaciones* de Descartes. Al percibir a través de nuestros sentidos, se nos presenta una imagen del mundo. ¿Cómo sabemos que esta imagen es verdadera? ¿Cómo podemos saber si realmente el mundo es como lo presentan nuestras percepciones?

Lo primero que se puede contestar a estas preguntas es que el mundo *no* es semejante a la imagen presentada por nuestros sentidos.

La percepción nos entrega el mundo que *nosotros* percibimos, adornado con las cualidades "secundarias" y "terciarias" que no figuran en el inventario científico de las cosas. (Por cualidad "terciaria" me refiero a las características que sólo son perceptibles para criaturas con determinadas capacidades intelectuales y emocionales: la pena en un rostro, la vida en un cuadro, la elegancia de un gesto, etc.).

Esta respuesta no es acertada. Aun cuando estemos describiendo el mundo humano, estamos suponiendo que existe independientemente de quienes lo perciben. La rosa *es* realmente roja, sin importar cómo se *me* presenta. Además, el mundo humano y el mundo de la ciencia no son dos mundos diferentes, es sólo un mundo bajo dos descripciones. Somos conducidos a las teorías de la ciencia al tratar de explicarnos el mundo en la forma en que se nos presenta. Ambas teorías son sobre *exactamente las mismas cosas* que ocupan nuestras percepciones cotidianas. Si no podemos garantizar que el mundo es como lo percibimos, entonces no conocemos nada con seguridad.

Aquí cabe mencionar el mal reputado argumento que ha sido usado en casi todos los errores filosóficos que se han cometido en nuestro siglo: el "argumento a partir de la ilusión". Es extremadamente difícil formular este argumento, ya que casi todas las versiones habituales están revestidas por un lenguaje derivado de las inaceptables conclusiones que sus proponentes quieren introducir. No obstante, y en forma muy abreviada, aquí está:

La percepción tiene varias "modalidades sensoriales": involucra la vista, el oído, el tacto, el gusto, etc. Siempre que veo algo, esto *aparece* (se ve) de cierta manera para mí. En base a esta "apariencia" adquiero mis "creencias perceptuales". Asimismo, cada vez que oigo algo, me *suena* en una forma determinada; y así. No obstante, las apariencias, los sonidos y los gustos pueden ser engañosos. Por ejemplo, la "apariencia" de una vara recta en el agua es indistinguible de una vara doblada fuera del agua; hay ángulos desde los cuales una mesa redonda se ve como si fuera elíptica; cuando mis oídos están bloqueados, las cosas se oyen como si estuvieran lejanas, etc. Pero no hay nada en la apariencia "ilusoria" que me diga que *es* ilusoria: es indistinguible de una percepción "verídica", obtenida en otras circunstancias. No puedo "eliminar" las propiedades de un objeto basándome sólo en la "apariencia" que tiene cuando lo percibo. De hecho, podría no haber ningún objeto, aun cuando parece haberlo. (Espejismos, arco iris, alucinaciones, falsas ilusiones).

Diferentes filósofos han sacado diferentes conclusiones de este argumento. En forma somera, estas conclusiones son de dos tipos: epistemológicas y ontológicas:

(i) Epistemológicas: las bases de mis creencias perceptuales provienen de las apariencias, sonidos y sabores a través de los cuales las

adquiero. Pero estas apariencias, sonidos y gustos podrían ser como son, sin importar si las creencias fueran verdaderas o falsas. Entonces, ¿en qué se basan mis creencias perceptuales, y cuán *bien* fundamentadas son?

(ii) Ontológicas: cuando la mesa redonda se ve elíptica, estoy experimentando una visión elíptica; pero esta visión no es de la mesa, ya que ésta es redonda. ¿Qué es este algo elíptico? Una *percepción*. ¿Pero qué es eso? Existe la tentación de referirse a ello como una imagen o "cuadro mental".

Cuando se juntan estas dos conclusiones, se genera el influyente concepto de "dato sensorial". Este concepto denota un ítem mental con dos propiedades especiales: en primer lugar, es o contiene la información necesaria para basar una creencia o juicio perceptivo; por otro lado, es o contiene una imagen mental, que realmente *tiene* las propiedades que se tiende a atribuir a la cosa percibida. G.E. Moore, Russell y Ayer apoyaban el concepto de dato sensorial, y todos creían que el argumento a partir de la ilusión había probado la existencia y naturaleza de los datos sensoriales. Pero dejaron a la imaginación de los lectores el determinar cómo algo podía ser al mismo tiempo un ítem de información y una imagen mental. Uno de sus esfuerzos fue tratar de identificar objetos que fueran de conocimiento *inmediato*; objetos cuyas propiedades se presentan a la mente del que los percibe en una forma que no permite dudar racionalmente que son exactamente lo que parecen ser. Y esto ocurre de manera inmediata e incorregible. Usando este concepto, supusieron que, al describir los hechos perceptuales indudables, uno podría delinear los *fundamentos* de las creencias perceptuales.

Filósofos posteriores, irritados por estos visitantes de los pobres arrabales ontológicos, han gastado mucho tiempo y esfuerzo tratando de desestablecer el argumento a partir de la ilusión. Tal vez el ataque más importante fue el contenido en las conferencias de J.L. Austin, que se publicaron en forma póstuma con el nombre de *Sense and Sensibilia*. ("Sensibilium" es otro de los nombres usados por Russell para dato sensorial; el título es un chiste de pedantería académica). Es evidente que la conclusión ontológica no tiene asideros. No se deduce del hecho de *percibir* una mesa como elíptica que otra cosa *sea* elíptica. Austin se inclinó a argumentar que la palabra "percibe" ("se ve como") indica un juicio titubeante respecto a la realidad, más que un juicio indudable sobre el ámbito mental. Digo que algo se "percibe" como elíptico sólo en las circunstancias que me hacen dudar de si hay algo que *es* realmente elíptico. Es más, aun cuando supongamos que siempre que veo algo está presente una entidad mental (un "dato sensorial", o lo que sea), ciertamente sería errado describir esta entidad en *los* términos de la cosa observada, es decir, como elíptico, café o sóli-

do. Ninguna entidad mental *puede* ser así. Todo el argumento implica un engañoso juego con la diferencia entre apariencia y realidad. Es como si nosotros argumentáramos en esta forma:

Me parece ver una mesa.
Por lo tanto, veo una mesa aparente.
La cosa que me parece ver es elíptica.
Por lo tanto, hay una "mesa aparente" que es elíptica.

Como no hay lugar en el mundo físico para esta mesa aparente (que tendría que ocupar exactamente el mismo espacio que el objeto real), ésta tendría que existir en el espacio mental. La mesa se transforma en un "dato sensorial", que en realidad *tiene* todas las propiedades que la mesa verdadera *parece* tener.

No se necesita ser un genio filosófico para detectar las falacias de este argumento, ni para decidir que, si no hay nada más que se pueda decir para justificar el uso de datos sensoriales, es evidente que sería mejor mandarlos de vuelta a sus miserables arrabales. No obstante, el peso epistemológico del argumento no es afectado por este ataque a las conclusiones ontológicas. Parece que los fundamentos de las creencias perceptivas siguen constituyendo un problema. De hecho, se trata del antiguo problema cartesiano, referido esta vez a la experiencia sensorial. Si nuestras creencias perceptuales dependen de la forma como el mundo se nos presenta a través de nuestras percepciones, y si la forma como se nos presenta el mundo es compatible con el hecho de que estas creencias sean falsas, ¿es posible determinar la verdad de las creencias?

Hay mucho más que decir con respecto al argumento que parte de la ilusión. Por ejemplo, no deberíamos aceptar el camino fácil que sostiene que el argumento confunde ilusiones (como la de la vara doblada) con delirio (como las alucinaciones de un dipsómano). No se nos "engaña" con la vara que parece torcerse en el agua, tampoco con la mesa redonda que, desde algunos ángulos, se ve elíptica. Ya sabemos que se trata sólo de "apariencias". Tampoco nos engañamos con espejismos y arco iris, que son percepciones *verídicas* y que se revelan precisamente a las personas con facultades mentales normales. No ver un espejismo donde se debe ver uno, es estar sufriendo una ilusión. Es evidente que se están apelotonando muchas cosas, y es mejor comenzar de nuevo.

2. Realismo ingenuo y teoría de la representación

A pesar de esto, sugieren algunos filósofos, el argumento introduce una cuña entre la experiencia perceptiva y el mundo físico. Nos muestra que no debemos concebir a la percepción como sólo una "relación directa" entre el que percibe y la cosa percibida; hay algo que se inter-

pone entre las dos. Pueden no gustar las connotaciones del "dato sensorial" o de la "imagen mental", pero habría que aceptar que no percibimos los objetos físicos "directamente" o "inmediatamente", y que esto se lleva a cabo sólo *vía* la percepción de algo diferente: el contenido mental que está delante de nuestra conciencia en el momento de percibir.

En esta forma se origina el conflicto entre "realismo ingenuo", como se lo llama, y la "teoría de la representación". Esto también es un campo minado, a través del cual hay que transitar con cuidadosa rapidez. El realismo ingenuo debe su nombre a la sofisticada creencia de que la creencia en el realismo es ingenua. Es decir, suponemos ingenuamente (nos dicen los filósofos) que a través de nuestras percepciones establecemos contacto directo con el mundo físico: que la realidad del mundo se nos "entrega" en el acto de percibirlo. Según esta idea, el proceso mental intermedio no existe, la información sobre la realidad no se obtiene a través de una imagen, cuadro o lo que sea: sólo abrimos nuestros ojos y vemos lo que allí hay.

En contraste, la teoría de la representación argumenta que percibimos los objetos a través de la representación mental de ellos. Estas "representaciones mentales" pueden o no pueden corresponder a la realidad física; la obtención de su verdadera naturaleza requiere una cuidadosa eliminación de las ilusiones, desilusiones y ambigüedades que plagan el curso de nuestros procesos mentales. A veces la teoría da otro paso y argumenta que, aunque las representaciones mentales se perciben *directamente*, el mundo físico se percibe sólo en forma *indirecta*.

Como se afirma habitualmente (por sus oponentes), la teoría del realismo ingenuo parece alocada. Implica que la percepción es como un pegamento: nos adhiere al mundo, y el mundo a nosotros, y con esto el mundo se hace parte de nosotros. En esa forma, el mundo no *necesita* ser percibido; tampoco sería posible equivocarse, como tampoco podríamos equivocarnos respecto a nuestras sensaciones del momento. El único filósofo que se ha acercado a esta teoría es Berkeley, quien argumentó que sólo percibimos ideas y no "sustancias materiales", y, como las ideas son entidades mentales, se presentan en nuestra mente como algo indudable e inmediato. Berkeley pensó que cualquier relación menos directa hace imperceptible al objeto y, por lo tanto, paradójico. (No tiene sentido argumentar que *percibimos* las cosas materiales; alternativamente, es una contradicción decir que lo hacemos, ya que esto hace que ambos sean objetos de la conciencia, y por lo tanto, indudables y escondidos por un velo perceptual, y por lo tanto, no se pueden conocer).

Obviamente, el realismo ingenuo, definido en esta forma, corre el riesgo de caer primero en el idealismo, como es el caso de Berkeley, y

segundo, en el solipsismo, en la medida que empezamos a darnos cuenta de que nuestro mundo, fuera de las "ideas" propias, no tiene nada conocible. ¿Pero tiene mejor suerte la teoría de la representación? Por supuesto que no. Esta teoría parece decir que sólo percibimos los objetos físicos a través de percibir otra cosa, es decir, la idea o imagen que los representa. Pero, entonces, ¿cómo se percibe esa idea o imagen? Es evidente que para *percibirlas* vamos a necesitar que sean representadas frente a la conciencia por otra idea. Con esto nos hemos embarcado en una regresión al infinito. Pero llega la respuesta: "Espere un poco, yo no dije que percibíamos las representaciones mentales en la forma en que percibimos los objetos físicos. Al contrario, percibimos las representaciones *directamente* y los objetos sólo *indirectamente*". ¿Pero qué significa eso? Presumiblemente esto: mientras yo puedo cometer errores con respecto al objeto, no puedo cometer errores con respecto a la representación, que para mí es inmediata, incorregible y *autointimante*, constituye parte de lo "dado" a la conciencia. Pero en ese caso, ¿por qué decir que lo *percibo*? La percepción es una forma de *descubrir cosas;* implica una separación entre la cosa que percibe y la cosa percibida, y con esta separación se produce la posibilidad de errar. Negar la posibilidad de errar es negar la separación. La representación mental no se percibe; es simplemente *parte* de mí. En otras palabras: la representación mental *es* la percepción. En este caso desaparece el contraste entre percepción directa e indirecta. *Percibimos* objetos físicos, y los percibimos en forma directa. (¡Excepto cuando no lo hacemos! Me refiero a cuando los vemos en un espejo o los observamos a través de sus efectos, como cuando observamos un ciervo entre los matorrales). Y percibimos objetos físicos *a través de* experiencias representacionales.

Esto parece ser un rechazo al realismo ingenuo sólo si este realismo se define como la cosa increíble que defendió Berkeley. Pero, ciertamente, no es un rechazo a todo lo que nosotros creemos en forma "ingenua". Al contrario, eso *es* lo que creemos ingenuamente. Es normal suponer que percibimos los objetos físicos a través de estados mentales, y que éstos nos proporcionan una información correcta o incorrecta sobre el mundo. La teoría de la representación sólo desafía al sentido común cuando propone misteriosas y extrañas descripciones del carácter representacional de los estados mentales. Por ejemplo, describiendo los datos sensoriales como entidades separadas que flotan delante de la mente del observador, elusivamente como parte de él, pero fuera de su alcance. Pero esta "reificación" del dato sensorial cae exactamente en la falacia de Berkeley cuando argumenta que *percibimos* ideas, y que los únicos y verdaderos objetos de la percepción son las ideas. Por lo tanto, avancemos.

3. Representación mental

¿Qué quieren decir los filósofos y qué debieran tratar de decir al referirse a "representación mental? La frase forma parte de la jerga de la filosofía moderna de la mente y también de la "ciencia cognitiva" que la acompaña mano a mano, o por lo menos, mano a guante. La sugerencia que hacen los defensores de los "datos sensoriales" es que los estados perceptuales son relacionales: por un lado, son un acto de conciencia, y por otro, son la imagen mental de lo que es el *objeto* de la conciencia. La representación se produce con el segundo componente: la imagen muestra la realidad física, tal como lo hace un cuadro, y es así como representamos al mundo.

Un momento de reflexión nos muestra que es una idea sin mucho asidero. Porque, ¿cómo representan su tema los *cuadros* colgados en la pared? No a través de parecerse a ella, porque generalmente no lo hacen, y de cualquier manera, el parecido es una relación bien diferente a la representación. (Todos los objetos se parecen a sí mismos; y si *a* se parece a *b*, *b* se parece a *a*; nada de esto es verdad en el caso de la representación). Para abreviar, los cuadros representan su tema porque es así como los entendemos. Y los entendemos viendo en ellos su tema. En otras palabras, los entendemos a través de un estado perceptual en el cual se representa su tema. Luego, tenemos que explicar el "visualizar imágenes" (*picturing*) en *términos* de representaciones mentales y no viceversa.

Volvamos por un momento a Frege y a la teoría de la referencia. Decimos que el mundo contiene ítems, siendo las oraciones un notable ejemplo de ellos, que pueden ser evaluados en términos de su verdad o falsedad. Esta extraordinaria propiedad, sin la cual no podría existir el significado, también se encuentra en los estados mentales: por ejemplo, los de pensamientos y creencias. También pueden ser verdaderos o falsos, y la relación de correspondencia que los hace ser verdad es la misma que existe entre una oración verdadera y los hechos que ella describe. En resumen, la representación se tipifica por la referencia, y el principio que la rige es la verdad. El grado con que una "representación mental" es tal, depende del grado de verdad o de falsedad contenido en el estado mental. En cuyo caso, el argumento a partir de la ilusión prueba que las experiencias perceptuales son representaciones mentales.

Las representaciones mentales ya fueron tratadas usando otro nombre: intencionalidad. Siempre que se pueda decir que un estado mental es "de" o "sobre" algo, se lo puede describir como una representación, y viceversa. Con ello, la teoría de la representación se transforma en algo bien poco sorprendente, es decir, la teoría que sostiene que los estados perceptuales son intencionales, como las creencias, las

emociones y los deseos. Sería muy extraño que no lo fueran. El error de la teoría de los datos sensoriales es describir el objeto intencional de un estado mental como si se tratase de una entidad existente (en lugar de una "inexistente").

Aquí comienza una vasta e inconclusa investigación. ¿Es posible la representación en objetos puramente físicos? Y de ser así, ¿qué clase de objetos, cómo están organizados, cómo están construidos? La posibilidad de que exista una ciencia cognitiva está ligada a estas preguntas, y ésta es una de las razones del porqué la frase "representación mental" está tan frecuentemente en boca de los filósofos modernos. Sin embargo, antes de decir más respecto a esto, debemos apartarnos de la pregunta epistemológica e introducirnos más directamente en el análisis de la percepción propiamente tal.

4. Análisis de la percepción

Confinemos, por el momento, nuestra discusión a la percepción visual. Cuando digo que John ve a Mary, pareciera que estoy implicando no sólo que existe John, sino que también existe Mary. La palabra "ver", como la palabra "conocer", es lo que Ryle llama una "palabra exitosa". No sólo describe el estado mental de John, sino también, en cierta forma, responde por él: él realmente la *ve*, ella realmente está *allí*. Esto es paralelo al caso del conocimiento donde yo no sólo atribuyo una creencia a John cuando digo que sabe que *p*, sino que también afirmo que la creencia es *verdadera*. Como veremos, el paralelo con el conocimiento es importante.

Sin embargo, al decir que John ve a Mary, le estoy atribuyendo además un estado mental de algún tipo. Llamemos a esto la "experiencia visual". Es evidente, y esto es algo que establece el argumento a partir de la ilusión, que John podría haber tenido esa experiencia aun sin que Mary estuviese presente. También es evidente que, incluso no estando ella presente, la experiencia de John es una "representación" a la cual Mary podría haber correspondido. Pero aquí hay algo peculiar. Aunque la representación sea completamente engañosa, se puede seguir diciendo que John ve a Mary. Por ejemplo, John habla de una forma lejana en el horizonte, que se asemeja a un trozo de género rojo agitándose en la brisa. La descripción da el objeto "intencional" de su experiencia. Sin embargo, de hecho la cosa en el horizonte es Mary, es decir, algo muy diferente a un trozo de género rojo. Aun cuando John crea que está viendo un trozo de género rojo, en realidad está viendo a *Mary*. En otras palabras, no identificamos el objeto percibido en términos del objeto intencional de la percepción, sino más bien en forma independiente, en términos del "objeto material" en el mundo. (Uso el término escolástico, "objeto material", que no debe

confundirse con la "sustancia material" de Berkeley). Lo que hace que sea verdad que John ve a Mary es que en realidad es *Mary* la que está delante de él. Y esto es así, aun cuando él cree que no es Mary, sino que es un feroz ángel que ha venido a llevárselo para enjuiciarlo.

Los filósofos se han impresionado con esto debido a que parece implicar que nuestro concepto de percepción está ligado a lo externo, al punto de vista de tercera persona. También sugiere que el concepto corresponde, más que a la descripción de las apariencias, a la explicación de la conducta. El hecho importante no es la *verdad* de la experiencia de John, sino el hecho que deriva de mirar a Mary y buscar información en el lugar en donde ella está. (Compare los argumentos paralelos acerca del significado que aparecen en el Capítulo 6).

Hay dos conceptos muy importantes en el análisis de la percepción: la causalidad y la información. En un famoso artículo, Grice da poderosos argumentos para sostener que John ve a Mary sólo si ella se relaciona causalmente con la experiencia de John. No basta cualquier relación causal; debe haber una correcta relación causal. Grice nos pide que consideremos ejemplos, en los que la experiencia visual de John sigue exactamente como ahora, pero se rompe la relación causal con Mary, aun cuando ella se coloque delante de él, en la dirección en que él mira. Supongamos, por ejemplo, que hay un espejo a 45 grados frente a Mary, reflejando una imagen parecida a Mary que está colocada más hacia un costado. Evidentemente John no está ahora mirando a *Mary*; en el mejor de los casos lo que ve es una imagen que es parecida a Mary.

La conclusión que obtiene Grice es que nada de la experiencia visual de John va a implicar que está viendo a Mary: John sólo ve a Mary cuando se conecta con ella a través de una correcta cadena de causas. Igualmente interesante es la sugerencia de que la experiencia puede ser completamente errada, y seguir siendo una "visualización" de Mary. Siempre que la experiencia de Mary llegue a John vía el medio de la visión, constituye una experiencia de ver a Mary. Para ponerlo de otra manera, el concepto de percepción se aplica sólo mientras John está haciendo esfuerzos por obtener información visual del mundo. No importa que la información sea completamente errada, siempre que le llegue desde *afuera* y no de *adentro*. (Si estando con los ojos abiertos delante de Mary, alucina que Mary está delante de él, no está *viendo* a Mary).

¿Qué ocurre ahora con la experiencia visual? ¿Qué clase de cosa es? Algunos filósofos —notablemente David Armstrong— han argumentado que la "experiencia", como se la entiende normalmente, no es necesaria para la percepción. El hecho crucial es la *creencia*. Percibir es adquirir creencias a través de los sentidos, a través del proceso causal al que ya me referí. Otros se contentan con una idea más general de

la "información", y dejan para la filosofía de la mente la tarea de especificar las variedades de estados de información. Parte del motivo que hay detrás de esta idea es retirar un obstáculo que se interpone ante la idea de la inteligencia artificial. Si la percepción es un asunto de adquirir información a partir del medio ambiente, entonces, tal vez esto podría ser llevado a cabo por una máquina, por ejemplo, una máquina de Turing, o algo similar, que se programa con los principios de la semántica de Frege. Sin embargo, si insistimos en que la percepción requiere de una experiencia visual, tendríamos dudas sobre si una máquina pudiera hacerlo.

Aquí comienza otro debate no resuelto sobre el tema "sensación y percepción". ¿Hay algo en la percepción que se parezca a las experiencias que llamamos sensaciones, es decir, a los estados mentales que *sentimos* en nuestros cuerpos? No hablamos de sentir nuestras percepciones; ciertamente no sentimos nuestras experiencias visuales dentro de los ojos. Podemos tener sensaciones en los ojos, pero nunca son experiencias visuales. Es verdad que al tocar algo se produce una sensación: ¿pero no podríamos tener percepciones táctiles sin tener sensaciones táctiles? ¿No basta con reconocer que nuestros movimientos son obstruidos por algo? ¿Y qué ocurre cuando siento algo con la punta de un bastón, como lo hago en este pozo para tratar de recuperar el anillo de Melisanda?

Por otro lado, la percepción implica la existencia de órganos sensibles; las percepciones pueden ser o llegar a ser dolorosas, como en el caso de la percepción de luz o de ruidos muy fuertes; pueden ser de intensidad variable. Pero lo más importante es que duran un tiempo específico y pueden desaparecer sin que desaparezca la información obtenida de ellas. Tan pronto como miro en otra dirección, desaparece mi experiencia visual de Mary; pero la información que obtuve del hecho de mirarla sigue en mí. ¿No es esto una prueba de que la experiencia es algo que se sitúa más allá de la información?

Además, hay algunas informaciones perceptuales que deben definirse en términos de la experiencia que se requiere para obtenerlas: por ejemplo, la información sobre cualidades secundarias. La información de que algo es rojo debe analizarse *en términos* de la experiencia de observadores normales. Esta información no existiría en un mundo donde no hay experiencias visuales. Como las cualidades secundarias son precisamente los medios a través de los cuales nuestros sentidos se agarran a la realidad, es difícil imaginarse cómo podría haber percepción en un ser que no tuviera experiencias sensoriales.

Por otro lado, las experiencias visuales son como las creencias, y difieren de las sensaciones al tener intencionalidad. Tal vez deberíamos decir que son *sui generis*, que se sitúan entre lo sensorial y lo intelectual. Esto explicaría por qué contribuyen a dos intereses diferentes: lo

cognitivo y lo estético. Valoro la experiencia visual porque me da información. Pero es también, en sí misma, una fuente de alegría, y esta alegría es inseparable de su carácter como *experiencia*.

Es así como los filósofos modernos podrían querer analizar las percepciones: no como un estado mental, sino como un proceso que une en forma intrincada a los estados mentales con el ambiente, recibiendo información, y transformándola en pensamiento y acción. El proceso tiene los siguientes componentes:

(i) El objeto, hecho o estado de cosas percibidas (John ve a Mary, y también ve *que* ella está parada ahí).

(ii) Los órganos sensoriales a través de los cuales se recibe la información.

(iii) La experiencia perceptual, que es *sui generis*, como sensación en algunos aspectos y como pensamiento en otros. Es una "experiencia sensorial", pero con intencionalidad.

(iv) La información o creencia adquirida a través de (iii), que puede sobrevivir a la experiencia.

(v) La relación causal que lleva de (i) a través de (ii) y (iii) hasta (iv).

(vi) Las consecuencias de la información que se ha obtenido, sus efectos en la mente y acciones de quien las percibe.

No había mencionado antes la última condición. Pero, evidentemente, habiendo enhebrado los componentes del proceso perceptual en una cadena causal única, sería imposible no mencionar el otro extremo de ella. La percepción puede ser una entrada (input): pero cada entrada tiene una salida (output), que hace que el input sea lo que es. Para entender el concepto de percepción, deberíamos tratar de ver su función dentro de una teoría total de la mente. Esta teoría pertenece a la "psicología popular": es parte de un esfuerzo elemental, fundamental en nuestro mundo humano, para entendernos y explicarnos entre nosotros. Pero tal vez, con el tiempo, esta teoría podría dar paso a una ciencia de la conducta más elevada. En ese caso, las conexiones entre el input y el output van a tener que ser redescritas, en términos de una teoría que podría no hacer referencias a lo mental, a la intencionalidad, a la "experiencia visual" o a las cualidades secundarias que dependen de ella. Tal vez obtendríamos entonces lo que los "cientistas cognitivos" están buscando. ¿Pero habremos entendido la percepción?

5. Fenomenalismo

La última sección fue moderna hasta el punto de ser modernista. Sin embargo, esta resuelta visión de la mente desde el punto de vista de tercera persona tiene muchos méritos. Para comenzar, nos hace ver la magnitud de cómo nuestro concepto de la mente implica una *teoría* de la acción humana. Por ello, cuando se analizan nuestros conceptos

mentales, se hace evidente que contienen un componente causal. Algunos argumentan que esto es verdad en el caso del conocimiento (ver el capítulo anterior); la mayor parte reconoce que es verdad en cuanto a la percepción, tal vez en cuanto a las creencias, tal vez incluso en cuanto al propio significado. Tal vez la conexión entre el lenguaje y el mundo que se expresa en la teoría de la referencia es en realidad una conexión *causal.* Con esta idea, la teoría del significado pasa a ser un intento de explicar lo que la gente dice como un *efecto* de las cosas a las cuales se refieren. (Ver nuevamente Capítulo 19, sección 6).

Sin embargo, antes de que estas reflexiones se adueñaran de la imaginación filosófica, los filósofos permanecieron fijados en la visión de la percepción desde el punto de vista de primera persona, y en el problema epistemológico relacionado con el mundo "externo". Si todo nuestro conocimiento del mundo empírico nos llega a través de los sentidos, ¿es un conocimiento de *qué*? Por supuesto, podemos producir teorías científicas. Pero, ¿de qué son teorías, sino de la evidencia sobre la cual ellas se basan? En cualquier forma que miremos el problema, la experiencia perceptual ocupa el centro del escenario. Si vamos a tener conocimiento del mundo, el mundo debe ser perceptible. ¿Pero qué clase de mundo es ése? ¿Cómo debe ser el mundo para que sea perceptible?

Tal vez la respuesta más radical para esa pregunta es la esbozada por Berkeley, y reformulada por los positivistas lógicos en las siguientes palabras: los objetos físicos son construcciones lógicas a partir de nuestras experiencias perceptuales. (En realidad, dijeron construcciones lógicas a partir de datos sensoriales, pero es mejor ignorar esa desacreditada fraseología). Ésta es la teoría del "fenomenalismo", que sostiene que cada afirmación sobre un objeto físico puede traducirse en una afirmación equivalente respecto a la experiencia perceptual o sensorial. No hay nada más que podamos significar porque es lo único que podemos llegar a conocer, y porque eso es lo único que se puede citar cuando se trata de encontrar pruebas para afirmar algo sobre el mundo físico.

Por mucho tiempo se supuso que el fenomenalismo era insostenible. No es posible traducir las "afirmaciones respecto a los objetos físicos", porque las traducciones tendrían que ser infinitamente largas para capturar toda la información sensorial que contiene el original. Es más, consideraciones tales como el argumento del lenguaje privado nos persuaden de que nunca se podría identificar o describir nuestra experiencia perceptual sin emplear conceptos de un mundo físico. Todas las teorías como el fenomenalismo han sido barridas por el triunfo de la visión desde afuera, que sitúa a la mente en la explicación de la conducta, más que en secretas regiones internas.

Sin embargo, tal vez no debiéramos precipitarnos en sacar conclusiones. ¿Qué importancia tendría que el análisis de una oración fuera infinitamente largo si hay bases racionales para creer que sólo se va a referir a una sola cosa, es decir, a la experiencia perceptual? Sé que la expansión de π es infinita, pero también sé *a priori* que no va a ocurrir nada en esta expansión que no sea numérico. Por lo tanto, π es un número. Asimismo, el fenomenalista dirá que nada ocurre en la expansión de una afirmación de un objeto físico que no sea una afirmación sobre experiencias presentes y posibles.

Si se confía en que lo que estamos describiendo es *eso*, ¿tiene importancia el hecho de necesitar conceptos de objetos físicos para identificar y describir la experiencia? Puede que el uso de conceptos de objetos físicos no baste para hacernos aceptar el punto de vista de que los objetos físicos son algo que está sobre las experiencias que nos inducen a referirnos a ellos.

Grice incluso ha llegado a considerar la idea de que podríamos combinar el fenomenalismo con la teoría causal de la percepción, en forma tal que los objetos físicos se transforman en "construcciones lógicas" a partir de las experiencias que ellos causan. Esta idea que induce al vértigo me hace avanzar hacia el próximo tema.

CAPÍTULO 24

Imaginación

Al final del capítulo anterior enumeré algunas razones para pensar que existen experiencias conceptuales que están ligadas al hecho de ver, oír, sentir, gustar y oler. La palabra "experiencia" significa que estos estados no pueden construirse exclusivamente en términos cognitivos, es decir, como pensamientos, creencias o información. En ellos existe un componente *sensorial* irreductible: tienen el carácter de algo que se siente, y que es lo que captura la frase "cómo es la cosa" (*"what it is like"*). Para creer que el cloro es un compuesto químico, no se requiere un "cómo es la cosa", en cambio, se necesita un "cómo es" para describir el olor del cloro.

Al mismo tiempo, las experiencias perceptuales no son sólo sensaciones, como el dolor o las cosquillas. Las sensaciones no parecen tener intencionalidad: no se "dirigen hacia afuera", como las percepciones. Wittgenstein nos pide que imaginemos este caso: hay plantas que tienen zonas que producen intenso dolor al ser tocadas. Estas zonas "dolorígenas" no tienen características que permitan identificarlas. Wittgenstein (*Investigaciones Filosóficas*, Parte 1, sección 312) dice que, en ese caso, "deberíamos hablar de zonas dolorígenas en la hoja... tal como se habla de zonas rojas". Tengo dudas respecto a la fuerza que tiene el *"tal como"* de Wittgenstein. En esta idea no se diferencian las sensaciones de las percepciones, y las sensaciones no se transforman en percepciones por el solo hecho de estar conectadas a través de una determinada causa. No se debe inventar una "propiedad secundaria" que se "percibe en" las zonas dolorígenas a través de la sensación de dolor. Más bien deberíamos decir que esas zonas nos provocan dolor, sin que sepamos el porqué. (El ejemplo nos enseña otra lección, es decir, la aparente ausencia de propiedades secundarias táctiles; el tacto parece entregar una descripción del mundo que es solamente una propiedad primaria. Ver Jonathan Bennett en *Locke, Berkeley y Hume*). En otras palabras, las sensaciones, como el dolor, no "representan" sus causas como tales o cuales. No existe el dolor verdadero o falso, tal como existen percepciones verdaderas o falsas.

Por mucho tiempo hubo confusión entre los filósofos con respecto a la distinción entre sensaciones y percepciones. Hume usó el término "impresión" para referirse en forma indistinta a las dos entida-

des. Y esta confusión resultó ser la mayor debilidad de su filosofía, y finalmente la razón por la cual fue rechazada su descripción de los procesos mentales. Kant cambió las cosas cuando diferenció lo que llamó "intuiciones" de las experiencias genuinas. Para Kant, una intuición, es un "input" mental no conceptualizado, como una sensación. La experiencia se produce a través de una "síntesis" entre la intuición y el concepto, es decir, se produce cuando el material sensorial primario es transformado en conceptos, dándole así un carácter "representacional". Así, cuando miro por mi ventana, veo un campo verde, cercado por una pared de piedra. Los conceptos *verde, campo, piedra* y *pared* entran en mi experiencia. Es *así* que veo lo que veo.

No todos aceptan la tesis de la experiencia de Kant, pues él no establece una clara diferencia entre la organización que es intrínseca a una experiencia perceptual (el fenómeno de *Gestalt*), y los conceptos que se aplican en o mediante la experiencia. En este contexto, algunos filósofos contemporáneos se refieren al "contenido no-conceptual" de una experiencia, queriendo significar el orden que parece residir en la experiencia misma y que la "dirige hacia afuera", sin que exista un concepto específico habitando la percepción. A pesar de esto, la teoría de Kant ofrece una descripción parcial plausible de la diferencia entre sensación y percepción. Además da más fuerza a las observaciones que se hicieron en el Capítulo 16, en relación a la naturaleza del "mundo humano". Los conceptos que habitan nuestras percepciones están inevitablemente circunscritos por nuestros poderes sensoriales. No puedo mirar por mi ventana y ver el campo como un manto de células vegetales fotosintetizadoras, rodeadas de trozos de carbonato de calcio. Esta descripción no corresponde a una "forma de ver". Emplea conceptos que no marcan diferencias entre las apariencias. Mi percepción representa al mundo en un modo que desafía a las mejores teorías científicas. Estas percepciones también sirven para autentificar los conceptos que ellas despliegan, y con ello establecen la realidad de nuestro mundo humano.

Cuando miro por mi ventana, no sólo veo el campo como verde: también creo que *es* verde. Mi ver es creer. Y esto es verdad para toda la experiencia conceptual, dejando de lado los titubeos; los conceptos que se aplican en la experiencia perceptual son también considerados *verdaderos* para el mundo. Supongamos, sin embargo, que dirijo mi mirada hacia un rincón lejano del campo; en esa parte el pasto es largo y se mece impulsado por el viento, y cuando la luz juega con él, se producen extrañas sombras y formas. El aspecto semeja un Sabbath de brujas: veo formas de brujas danzando, y en el centro un perro negro que ladra. Yo no creo que esto esté ocurriendo, pero, a pesar de eso, es así como lo veo. Aquí la percepción hace un despliegue de conceptos, pero éstos no se aplican para ningún juicio (como lo hubiera

expresado Kant). Esto es ver *sin* creer, el tipo de ver que diferencia a los hombres de los animales, y en el cual la imaginación es un factor operante.

1. Imaginación e imágenes mentales

Se usa el término "imaginación" de varias maneras, generalmente para denotar una capacidad mental. Como término técnico de la filosofía moderna, "imaginación" tiene por lo menos dos sentidos:

(a) La capacidad para experimentar "imágenes mentales".

(b) La capacidad para entregarse al pensamiento creativo.

La conexión entre estos dos sentidos es oscura, en parte porque los dos sentidos son oscuros de por sí y ambos dependen de la teoría con la que se asocian. Las imágenes mentales se producen cuando se piensa y cuando se recuerda, al soñar y al percibir. También ocurren cuando estamos imaginando (en el segundo sentido del término). Como las imágenes ocurren en muchos contextos diferentes, sería bastante engañoso suponer que la teoría de las imágenes mentales es la misma cosa que (o que es *parte* necesaria de) la teoría de la imaginación en el segundo sentido. (Tal vez incluso los animales tengan imágenes mentales, por lo menos los perros parecen soñar. Pero sería estirar nuestra credibilidad decir que tienen imaginación en el segundo sentido, donde la imaginación es el principio que gobierna el contar historias, el pintar y la ciencia creativa).

No obstante, tratemos de obtener un sentido de la idea de una imagen mental. Una imagen mental es similar a un pensamiento en lo siguiente:

(i) Tiene intencionalidad: es "de" o "sobre" algo. Por lo tanto, la capacidad de una criatura para tener imágenes mentales depende estrictamente de sus poderes cognitivos. Si una criatura no puede tener pensamientos sobre el pasado, tampoco puede tener "recuerdos en forma de imágenes". (Pregúntese: ¿qué hace que la imagen que tengo ahora en la mente, sea un *recuerdo*? Podría haber sido exactamente igual con respecto a las características que representa, y sin embargo, no ser un recuerdo; podría ser una profecía o una ficción).

(ii) Por lo tanto, las imágenes pueden ser verdaderas o falsas. Una verdadera imagen del rostro de su amigo lo muestra tal como él es, vale decir, corresponde a la realidad.

(iii) Una imagen puede estar en relación intelectual con otros estados mentales. Por ejemplo, mi imagen de Venecia puede contradecir sus pensamientos respecto a la ciudad; puede ser compatible con el cuadro de ella que describe Tomás Mann; puede implicar que "La Serenissima" es un nombre completamente inapropiado, etc.

Sin embargo, la imagen mental no es sólo un pensamiento. Puedo pensar sobre Venecia, incluso formular una correcta descripción mental de ella, y sin embargo, no experimentar la imaginería veneciana. Puedo recordar un texto sin tener la imagen de él en una página; puedo pensar en una partitura musical sin "oír la melodía en mi cabeza", etc. Las imágenes son como las percepciones: tienen un componente que nos inclinamos a llamar "sensorial" y que las relaciona con experiencias perceptuales. Por ejemplo, son como experiencias perceptuales en lo siguiente:

(i) Las imágenes pueden ubicarse precisamente en el tiempo; comienzan en un momento, duran por un rato y luego desaparecen.

(ii) Pueden ser más débiles o más intensas (como las sensaciones): éste no es un asunto de detalles, sino de *fuerza.*

(iii) Pueden ser descritas fielmente sólo en términos de percepciones. Mi imagen de Venecia es *visual*: es un estado mental como la experiencia de contemplar el Gran Canal mirando hacia S. Maria della Salute. Mi imagen de la Novena de Beethoven es una imagen auditiva: es como la experiencia de oír la Novena de Beethoven. El "como" expresa una "analogía irreductible", es decir, no hay "respectos" en los cuales las dos experiencias se parezcan entre ellas; una es simplemente la versión imaginada de la otra.

(iv) Hay un punto de vista de primera persona en cada imagen; ese punto de vista también incluye un "cómo es". Es dudoso que haya un "cómo es" al referirse al pensamiento. (Ver el último capítulo).

2. Imaginación creativa

Cuando soñamos, recordamos o *imaginamos* cosas, se producen imágenes mentales. A veces decimos que una persona está imaginando cuando piensa que algo está cuando no lo está; en ese caso, "imaginar" significa algo como estar "sufriendo una ilusión", y el "imaginar" es sólo adquirir falsas creencias sobre el mundo. Eso no es lo que normalmente queremos expresar con la palabra.

En el verdadero sentido de la palabra, imaginación significa pensamiento creativo. No es un asunto de ilusión; la persona con una fuerte imaginación no sufre de más creencias falsas que sus vecinos menos imaginativos: más bien piensa más ampliamente, más creativamente, menos literalmente. Su pensamiento vaga entre las posibilidades y está más dispuesto a "suspender" tanto las creencias como las no-creencias. (Coleridge escribió sobre la "suspensión voluntaria de la no-creencia" que se requiere para entender el drama). En este sentido, los pensamientos imaginativos no son ilusiones con respecto al mundo real, no nos estamos engañando; son descripciones de un mundo que no sólo es irreal, sino que también se sabe que lo es. (Tomar *como ver-*

dadero este mundo, por ejemplo el mundo de una obra teatral, es exhibir una deficiencia en la imaginación más que una superabundancia de ella).

Las imágenes pueden jugar un papel en la imaginación creativa, aunque no es un ingrediente necesario o suficiente. Cuando imagino un diálogo entre Sócrates y Xantipa, también puedo visualizarlo, en el sentido de imaginarme cómo sería *ver* y *oír* este encuentro. En ese caso, mis pensamientos imaginativos están parcialmente incorporados en imágenes (la imaginería es, en realidad, un ingrediente esencial en "imaginarse cómo es").

Estas imágenes difieren de las imágenes oníricas y de las imágenes perceptuales en el sentido que están dentro del ámbito de la voluntad. No tiene sentido dar la orden de soñar algo, ni de tener una determinada experiencia visual. Pero se puede ordenar imaginar algo, y quien recibe la orden, puede "convocar" o "construir" la imagen sin problemas, y sin usar otro método que la aplicación directa de su voluntad. Una de las observaciones más interesantes de Wittgenstein en *Últimos Escritos sobre Filosofía de la Psicología*, es que resulta útil diferenciar los estados mentales de acuerdo a si están o no sujetos a la voluntad; la diferencia que resulta corta a través de las divisiones entre lo sensorial y lo intelectual, entre lo animal y lo racional, entre lo afectivo y lo cognitivo, e incluso entre lo "pasivo" y lo "activo" (como las describió Spinoza, por ejemplo). Hay percepciones que están sujetas a la voluntad (ver el pato en la figura del pato-conejo)[1], y también estados cognitivos (suponer, hipotetizar). Pero cuando hay una creencia o sensación comprometida, se podría decir que la voluntad se aleja. Puedo ordenarle que suponga que la luna está hecha de rocas, y no de queso, pero no lo puedo obligar a creerlo; le puedo ordenar que se lastime un dedo, pero no que sienta dolor, etc.

Una razón para pensar que la memoria y la imaginación creativa están estrechamente ligadas, es que ambas implican imaginería y, en ambos casos, el proceso de imaginar está, al menos en parte, bajo el control de la voluntad. Cuando "evoco un recuerdo de cosas pasadas", estoy *haciendo* algo que podría no haber hecho. Estoy deliberadamente convocando para que se presenten en la mente la apariencia y el carácter de eventos u objetos del pasado, para así revivir, en una versión más débil y desvalida, las experiencias que antaño fueron impresas en mis sentidos. Hay en esto un arte, que no es muy diferente al arte que se emplea en la ficción; y aunque no todo el mundo puede lograr obtener lo que Proust obtuvo, al revivir el pasado como si fuera enteramente *producto* de la imaginación creativa, no cabe duda que los "poderes de evocación" y los "poderes de creación" tienen en esta área mucho en común, y se dirigen a una única necesidad emocional.

La naturaleza voluntaria de los actos imaginativos nos da una clave para entender la imaginación creativa. Porque, aunque implique o no imaginería, la imaginación siempre implica evocar o crear contextos mentales que *no se dan en otra forma* (como ocurre, por ejemplo, con las percepciones o los juicios que nacen de ellas). Cuando estoy delante de un caballo, no requiero un acto de imaginación creativa para tener la imagen mental de un caballo, porque esta imagen está implantada en mi mente por mi experiencia y no *es algo que yo hago.* Asimismo, cuando oigo el relato de una batalla, o leo sobre ella en el periódico, mis pensamientos no son mi construcción, yo no juego ningún papel creativo en el desarrollo de la historia. En general, las cosas percibidas y las cosas creídas, en el curso normal de nuestra actividad cognitiva, se imprimen en nosotros sin ningún orden y son independientes de nuestros poderes creativos.

Sin embargo, cuando evoco la imagen de un caballo en ausencia del caballo, o cuando invento el relato de una batalla inexistente, mi imagen y mi pensamiento van *más* allá de lo que se me ha dado, y caen dentro del ámbito de mi voluntad. Puedo hacer ajustes y modificaciones tanto en la imagen como en la historia, y las puedo suprimir a voluntad. Estos actos de invención son casos paradigmáticos de imaginación. Y en la medida que requieren pensamientos, éstos no son creencias respecto al mundo real, sino suposiciones sobre un mundo imaginario.

¿Cómo podríamos entender estos procesos del pensamiento? Es útil volver a la teoría de la aserción (aseveración) de Frege. En la inferencia desde p y p que implica q a q, la proposición p se produce sin una aseveración en la segunda premisa, sin que importe si fue o no aseverada en la primera premisa. Sin embargo, p es la *misma* proposición en las dos premisas: de lo contrario, la inferencia no sería válida. Frege argumentó que la aseveración no es parte del significado de una oración: una proposición no cambia por la sola afirmación de su verdad o falsedad. Este elemental resultado nos permite llegar a una importante conclusión, es decir, que el contenido de una creencia puede reproducirse exactamente en un pensamiento que *no es* una creencia, donde el contenido sólo se "tiene en mente". Esto, que ocurre continuamente en la inferencia, es también lo que ocurre primariamente en la imaginación.

Por lo tanto, podríamos aventurar una explicación de al menos un componente central de la imaginación creativa: la capacidad de "imaginar que p". Al imaginar que p, la persona "considera" la idea que p, sin aseverar que es verdadero; el pensamiento que p se extiende más allá de lo que le permiten sus facultades cognitivas y perceptivas; y que su evocación de p sea, o un acto de voluntad, o algo dentro del ámbito de la voluntad (de manera que, por ejemplo, en

cualquier momento se podría cancelar o modificar el pensamiento). Cuando, como podría ocurrir, el pensamiento que *p* contiene un componente perceptual (como cuando se piensa en la apariencia de alguien), dicho pensamiento podría quedar incluido o absorbido en una imagen, y esta imagen también constituye un ejercicio de imaginación creativa.

No toda la imaginación cabe fácilmente en este modelo, porque no toda la imaginación es imaginarse *que*... Algunas obras creativas de la imaginación consisten sólo en imágenes, sin otro tema que formas sensoriales en sí mismas. Por ejemplo, la composición de una melodía es una obra de creación que implica juntar sonidos para formar una totalidad nueva e interesante. Este es un acto voluntario que va más allá de lo que entrega la percepción, pero no es una expresión de pensamiento en el sentido de Frege. Una melodía no es una proposición, no obstante, es *como* una proposición, por el hecho de tener un orden intrínseco, un sentido y un poder de comunicación. Estos procesos que son como pensamientos pero que no implican la creación de mundos imaginarios, caen en el mismo ámbito de "imaginarse que", porque implican la transformación creativa de la experiencia y, por lo tanto, del mundo humano. Esto que sentimos instintivamente es verdad de la música, la pintura abstracta y la arquitectura. Borromini, Bach y Braque cambiaron irrevocablemente al mundo humano, aun cuando hay gente que no es capaz de notar el hecho. Es por esto que usamos libremente la palabra "imaginación" para todas las artes creativas. Sin embargo, se necesita un trabajo teórico para demostrar que estamos autorizados para suponer que estos diferentes ejercicios de la imaginación implican *una* capacidad mental, y no varias.

Hay también lo que Peirce (*Collectes Papers*, vol. 1, pp. 20-21) llamó la "imaginación científica": imaginación controlada no por los requerimientos de la ficción, sino por las limitaciones de la teoría científica. Los mundos imaginarios del científico son también físicamente posibles, y no es una tarea fácil emancipar el pensamiento de la realidad conocida, manteniendo al mismo tiempo sujetas las riendas de la verdad científica.

3. Mundos imaginarios

Sin embargo, la principal instancia de la imaginación creativa, ya sea en el drama, la poesía, la prosa, la pintura figurativa o la mímica, sigue siendo la ficción. Ésta muestra además la importancia de la imaginería en la elaboración y comprensión completa de los pensamientos imaginativos. Es tentador argumentar que la ficción es algo así como un mundo posible, o por lo menos, como una ojeada hacia ese mundo. El trabajo de imaginar implica construir (o, para un realista, descubrir)

posibilidades, siendo tal vez su objetivo colocar al mundo real en el contexto de sus posibles variantes. Como nuestro pensamiento cotidiano implica automáticamente evaluar posibilidades y probabilidades (ver Capítulo 15), la capacidad de representarnos "mundos posibles" ya está implícita en nuestra psicología de todos los días. Por esta razón, podríamos querer apoyar la antigua teoría (adoptada por Hume, Kant y Hegel por varias razones, la mayor parte de ellas malas), que sostiene que la imaginación es parte del pensamiento y de la percepción habitual.

Esta sugerencia es engañosa por varias razones. Primero, porque aunque debemos invocar mundos posibles para poder explicar el significado de las oraciones modales, y aunque el pensamiento científico involucra pensamientos modales (sobre posibilidades, necesidades y probabilidades), no tenemos que *representarnos* estas posibilidades, ni expresarlas en términos narrativos, para hacer los juicios habituales que de ellos dependen. Al revés, cuando *expresamos* la narrativa de un mundo imaginario, no estamos limitados por las constricciones de las posibilidades, ya sean físicas, metafísicos o lógicas. Aristóteles señaló que se pueden aceptar las imposibilidades en una tragedia, siempre que en el contexto sean probables. En contraste, una improbabilidad, aunque sea posible, implica una falla en la comprensión imaginativa (*Poética*). Lo que se quiere decir con "probabilidad" es "verdad para con el carácter". Cuando Fafner[2] el gigante se convierte en Fafner el dragón, se está representando una profunda verdad espiritual y moral frente a nuestros ojos, aun cuando esta transformación es metafísicamente imposible. (Ver también los relatos en la *Metamorfosis* de Ovidio).

La creación de un mundo imaginario es una empresa específica, con un objetivo que le es propio. El comprender las ficciones implica reconocer el "contexto ficcional" en el cual están situados los eventos, las personas y los objetos. Éstos ocurren entre paréntesis, no sólo del ámbito de la realidad, sino que a veces también del ámbito de lo posible. Y, sin embargo, en la ficción exitosa, todo se produce con su propio tipo de necesidad: a pesar de su deliberada no-realidad, intenta estar viva. Los mundos imposibles pueden ser consoladores en sí mismos: los habitamos con una especie de libertad infantil y parecemos respirar un aire más puro y limpio, como ocurre en *A Través del Espejo* y en los grabados de Escher.

La respuesta emocional a los mundos imaginarios es uno de los más interesantes fenómenos mentales. Parece que frente a esas escenas ficticias es posible experimentar una versión de las emociones que animan nuestra existencia real. Sentimos simpatía por el personaje trágico, y Aristóteles asimiló esta simpatía a la lástima y el miedo. Sin embargo, como el objeto de estas emociones no sólo es irreal, sino que

también sabemos que es así, no nos motivamos para actuar como actuaríamos normalmente. No nos abalanzamos al escenario para hacer causa común con el atribulado héroe. Al contrario, nos relajamos dentro de nuestras emociones y vivimos por un rato en un plano de comprensión y afinidad libres de problemas, riéndonos y llorando sin el menor costo moral o físico. Este ejercicio mental es bastante extraño, porque, ¿en qué sentido estamos realmente emocionados por lo que para nosotros no tiene realidad? ¿Y por qué podría ser importante para nosotros ejercitar nuestra comprensión y afinidad en esta forma que parece tan fútil? Éstas son algunas de las más importantes preguntas de la estética.

Kendall Walton ha desarrollado en este contexto la teoría del "hacer creer" (*"make-believe"*), que sostiene que nuestras emociones estéticas deben compararse con la emoción de los niños cuando juegan. El drama es como un elemento más en un juego de hacer creer, y las emociones que sentimos son parte de este juego. Hay algo que seduce en esa idea, pero, por otro lado, da la impresión de que es más una descripción del problema que una respuesta a él. Ciertamente no resuelve la cuestión sobre la relación entre nuestras verdaderas simpatías y las que sentimos frente a la ficción. Tal vez no haya nada más que decir aparte de que la primera es real y la segunda, imaginaria. Como las lágrimas que derramó Alicia, las lágrimas del teatro no son lágrimas *reales*. Pero son igualmente húmedas.

4. Fantasía e imaginación

Un mundo imaginario no es, *ex hypothesi*, un mundo real. La imaginación no apunta a la verdad en la forma que las creencias apuntan a la verdad. Al contrario, en cierto sentido, la imaginación apunta a evitar la verdad. Sin embargo, está gobernada por el intento de *comprender sus propias creaciones* y conducirlas a una fructífera relación con el mundo real. Esperamos que la obra de imaginación *arroje luz* en su tema y en los originales de la realidad, de los cuales, en último término, proviene su tema. En resumen, los pensamientos imaginativos tratan de *"ser apropiados"* a la realidad; la tragedia hace lo mismo, y aun cuando idealice y dramatice su pathos esencial, es apropiada para la condición humana. Pero aunque este intento de ser apropiado es más un ideal moral que semántico, el "dar una imagen real de la vida" es ciertamente una parte normal.

La diferenciación de Coleridge entre fantasía e imaginación puede seguir teniendo un gran atractivo. Esta diferenciación separa lo que es contar un cuento disciplinadamente, en una forma que ilumina la realidad y nos permite llegar a un nuevo acuerdo con ella, de la fuga indisciplinada a los dominios de la fantasía. La fantasía puede apare-

cer como un paso más allá en el camino que había tomado la imaginación. Pero, de hecho, es un ejercicio mental diferente, que implica la creación de objetos que sustituyen a las viejas emociones, más que la creación de emociones nuevas para el mundo humano conocido. La naturaleza del objeto de la fantasía está *dictada* por la pasión que la guía: como en el caso de la pornografía, nada se examina, se pregunta o se pone a prueba. En vez, el mundo real se elimina y es reemplazado por otro que se doblega frente a nuestros requerimientos emocionales. En contraste, el objeto verdaderamente imaginativo produce y controla nuestra respuesta a él y, por lo tanto, puede educar nuestras pasiones, para devolverlas a la realidad purificadas de sus vanos excesos. (Aristóteles lo describió como la purga o *katharsis*).

La crítica de la ficción implica un intento de identificar el tipo de respuesta emocional que ésta induce. En particular, es de gran importancia preguntar si una obra de arte realmente explora el mundo que crea, examinando las consecuencias de sus actos, eventos y personajes, a la luz de lo que sabemos de la naturaleza humana. A menudo, cuando una ficción nos lleva a sentir alguna emoción respecto a sus personajes, la situación realmente no justifica los sentimientos a que da lugar. Es una invitación para que nos entreguemos a nuestras emociones, sin causa suficiente. En esta situación, el peligro está en que gustemos de nuestra posición trágica, sin importarnos su objetivo. Aprendemos a dirigir hacia adentro nuestros sentimientos, a sentir placer en nosotros mismos como héroes de la simpatía, y a descuidar las verdaderas complejidades del mundo humano. Éste es el vicio del sentimentalismo, y la falla más importante del arte moderno.

5. Percepción imaginativa

Hay un ejercicio particular de la imaginación que es de vital importancia para el filósofo: el tipo comprometido, no en la creación de un objeto imaginario, sino que en percibirlo. Mi imagen del caballo que está frente a mí es una percepción directa: el caballo "me es dado" a través de una experiencia que no puedo dejar de tener. En cambio, la imagen del caballo que se me presenta a través de un cuadro es completamente diferente. Primero no creo, ni estoy tentado de creer, que el caballo está realmente allí. Segundo, percibo al caballo sólo en la medida que estoy preparado para "seguir" las líneas y texturas de la pintura: reproduzco en la imaginación una criatura viva, a partir de lo que, a lo más, es un trazo bidimensional. Lo que yo veo va más allá de lo que se me entrega, en la misma forma en que un pensamiento de ficción va más allá de la realidad. De hecho, es el equivalente perceptual de un pensamiento de ficción. Tercero, mi experiencia cae dentro del ámbito de la voluntad, un hecho que se prueba en forma con-

cluyente por los ambiguos dibujos del tipo conejo-pato, en los que yo puedo decidir a voluntad lo que quiero ver, ahora un conejo, ahora un pato. (Se va a decir que éste es un caso especial: al contrario, es sólo una versión enfatizada del caso normal. Incluso en el caballo de Stubbs, más realista y aparentemente exacto, puedo escoger ver a una criatura que en un momento es un gigante de 18 manos, y después un caballo de señora de 15 manos; lo puedo ver en un momento como descansando y en otro a punto de moverse, y así sucesivamente[3]. La lógica de lo que se está mirando incluye el hecho de que lo que vea está sólo parcialmente determinado por la forma física en la que veo. La imagen necesita completarse por un acto de esmerada atención, y la forma de completarlo depende de mí).

A veces este fenómeno se ha llamado "ver como", aunque Richard Wollheim (*Painting as an Art*) hace una útil diferenciación entre "ver como" y "ver en": cuando veo a x como y, x e y deben pertenecer a la misma categoría ontológica: si x es un particular, entonces y también lo es; si x es un universal, entonces y también lo es; etc. (Considere, por ejemplo, el caso en que veo una cruz de Malta, en un momento como una cruz negra en fondo blanco, y después como una cruz blanca en fondo negro). Sin embargo, esta restricción no se aplica a cuando veo *y en x*. Puedo ver un rostro en un cuadro, pero también puedo ver melancolía en él, o en el rostro; puedo ver orgullo en un edificio monumental, o la personalidad de Henry en su perro o en su pieza. El asunto de cómo debemos analizar este "ver en" es algo muy controvertido, pero no cabe duda que el fenómeno contiene un paradigma para muchos tipos de experiencias estéticas. Cuando oigo movimiento en música, respondo al tono de voz en la poesía, veo el carácter digno en un edificio, hay algo importante que está pasando, que es como cuando veo un rostro en un cuadro. Estamos confrontados con un fenómeno general que yo llamo "doble intencionalidad" (*Art and Imagination*): una experiencia que se dirige simultáneamente hacia dos objetos distintos: la obra de arte (sea lo que sea) y lo que se ve, se oye o se lee en ella.

Hay también un importante contraste entre ver x en y, y notar el parecido o la analogía entre x e y. Claramente, puedo notar el parecido entre el pato-conejo y un conejo aun cuando en ese momento lo esté viendo como pato, una experiencia que me impide verlo como conejo. El contraste aquí es paralelo al que hay entre metáfora y símil. En una metáfora exitosa, más que tratarse de un parecido, se trata de encarnar una cosa en otra. Cuando Rilke escribe: *so reiszt die Spur der Fledermaus durchs Porzellan des Abends* ("así la huella del murciélago triza la porcelana de la tarde"), no está *comparando* dos cosas, pero se podría decir que está fusionándolas en una, usando las propiedades de una (una trizadura extendiéndose por la porcelana) para describir a la

otra (el vuelo de un murciélago a través del cielo del atardecer). En la metáfora se transfiere un predicado desde su uso literal a una situación nueva en la cual no se aplica. Hablando en forma literal, las metáforas son falsas. Esto ha motivado que algunos filósofos sugieran que las metáforas implican un nuevo significado de los términos que se usan para expresarla. Al contrario, sin embargo es el *viejo* significado el que se despliega en un nuevo contexto: ese es precisamente el objeto de la transferencia. (Este fascinante tema constituye una rama de la literatura que se expande cada vez más: ver Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Parte II, sección xi, y Donald Davidson, "What metaphors mean", en *Inquires into Truth and Interpretation*). Como el entender las metáforas es parte integral de todas las formas más elevadas de experiencia literaria, es claro que tenemos una clave para abordar al ejercicio de la imaginación en el entendimiento estético.

6. Representación

La ficción implica representar mundos imaginarios. Esto nos coloca de nuevo frente al problemático concepto que vimos en el capítulo anterior. ¿Qué se quiere decir con "representación"? Ya sugerimos que tenemos un caso paradigmático en el lenguaje: aquí representación quiere decir simplemente referencia, y no hay problema para entender que las obras de literatura sean representaciones, es decir, el que sean "sobre" su tema en la misma forma como una oración es "sobre" los objetos y conceptos a los que se refiere. Si hay un problema, es el de que la ficción tenga sentido. Frege creía que los "nombres vacíos" no tienen referencias, o, si se prefiere, que todos se refieren a la clase nula, la clase sin miembros. En este caso, todas las ficciones son sobre la misma cosa. Claramente eso no es lo que queremos decir. El *Rey Lear* es sobre el Rey Lear, y *El Castillo* es sobre un topógrafo, K. Parece que estamos frente a una modalidad oculta. Las oraciones en *El Castillo* son como precedidas por la frase: "Es una ficción que", análoga a "Es posible que". Algo que tal vez no es tan difícil de captar, aunque es complicado desde el punto de vista de la semántica, especialmente cuando recordamos que los mundos de ficción pueden no ser mundos posibles (como es el caso de *El Castillo*); pero quizás no tan difícil de captar.

El verdadero problema se produce con las artes visuales. Los cuadros son también representaciones, aunque de un tipo muy especial. Las pinturas no describen su tema, lo muestran. ¿Se trata de una nueva relación? ¿O es otra modalidad de la misma relación? ¿O qué? Es tentador argumentar que los cuadros, debido a su estructura semántica y a las convenciones que los relacionan con los objetos del mundo, también se *refieren* y que son tan representacionales como las

oraciones. Ésta es la postura que sostuvo Goodman (*Los Lenguajes del Arte*), y que tiene muchos méritos, especialmente para alguien como el mismo Goodman, cuya teoría nominalista del lenguaje le permite mucha más flexibilidad que lo que la mayoría de los filósofos está dispuesto a aceptar.

Sin embargo, los problemas de la teoría semántica son insuperables. Si las pinturas funcionaran como el lenguaje, entonces debieran referirse a través de *convención*. Las palabras son arbitrarias, en el sentido que cada palabra puede unirse con cualquier objeto, teniendo como única condición que exista una regla que permita la conexión. Es arbitrario que la palabra "hombre" signifique hombre y que sea lo mismo que "homme", "mensch", "chelovek", y que ninguna de estas palabras tenga una autoridad especial. Pero un cuadro se relaciona con el tema a través de una relación natural. Aunque las convenciones afectan nuestra interpretación de la *Crucifixión* de Tintoretto, hay un núcleo irreductible de simple percepción, asequible a todos, sin que influya su conocimiento del Renacimiento veneciano. Ninguna convención podría convertir este cuadro para que apareciera como un concierto de rock o una fiesta en la aldea.

Segundo, las oraciones refieren en virtud de su estructura semántica. Sus condiciones-de-verdad se derivan del sentido de sus partes, tal como su valor-de-verdad se determina por la referencia a sus partes. Es así como las entendemos. Es fundamental en este proceso el principio de la finitud: una oración tiene un número finito de partes con significado, cada una de las cuales tiene un sentido y una referencia determinada. Esto no es así en una pintura. Entre dos partes cualesquiera de la pintura hay una tercera, que también representa algo, es decir, la parte del tema que está entre estas partes. Los cuadros no se componen sintácticamente y tienen la integridad de las imágenes, siendo infinitamente divisibles, representando un infinito número de partes de los sujetos que representan. (Cuando Goodman describió estas dos características como *densidades* sintácticas o semánticas, no pudo darles el carácter ya sea de sintáctica o semántica).

Por lo tanto, para producir una teoría de la representación, es mejor mirar hacia la percepción imaginativa. Un cuadro representa lo que uno puede ver en él, o, por lo menos, lo que el pintor intentaba que uno viera. La representación es todavía la misma propiedad que se encuentra en la literatura. Uno la entiende en la misma forma, es decir, recuperando pensamientos respecto a un mundo de ficción. Pero el proceso de la representación es fundamentalmente diferente. Los cuadros proveen un caso útil de significado en ausencia de una estructura semántica. Las pinturas *significan* movilizando lo que Hume llamó la disposición de la mente para "desparramarse sobre los objetos". Como veremos en el Capítulo 29, ésta es una de las formas más

importantes de significación, y que, cuando falta, más frecuentemente se lamenta.

7. Imaginación y normatividad

Las imágenes y las metáforas pueden ser más o menos exitosas; los relatos más o menos fieles a la vida, las pinturas más o menos perspicaces, la música más o menos sincera. Todos los esfuerzos imaginativos parecen invitar a la crítica, porque también se necesita imaginación para entenderlos, y una vez que nuestros pensamientos se liberan en los mundos imaginarios, están limitados por las leyes de esta libertad recién encontrada. La imaginación es una capacidad racional, que no sólo es propia de los seres racionales, sino que además nos fuerza a ejercer la razón, a preguntar "¿por qué?" en cada una de sus frases, palabras y líneas, y emitir juicios sobre cuán apropiadas para el mundo de la realidad habitual son éstas. Por lo tanto, las obras de imaginación originan una forma de juicio muy especial: la sensación de que por muy libre que sea el vagar de la imaginación, persiste la posibilidad de que tome un camino errado en vez del correcto. Al hacer este juicio, tratamos de volver la imaginación a la tierra, para usarla, más que como un instrumento de vuelo, como un instrumento de conocimiento y comprensión. Tal vez a eso se refería Freud cuando describió al arte como el pasaje de vuelta desde la fantasía a la realidad. Tal vez es también la razón por la cual Kant percibió un acto de juicio "universalizable", una legislación incipiente, detrás de cada experiencia estética. De todos modos, es el origen de la crítica y el fundamento de nuestra creencia de que la imaginación no es simplemente un hecho sino también un valor.

CAPÍTULO 25

Espacio y Tiempo

Como hemos visto, muchas veces imaginamos cosas que son imposibles; de hecho, si nuestra imaginación no fuera capaz de trascender los límites de las posibilidades, el arte, la religión y el autoentendimiento que se origina de ellos, tendría poco valor para nosotros. Las cosas que son imposibles, pero concebibles, juegan un papel importante en nuestros pensamientos y sentimientos, y el saber que no existen en la realidad nunca ha sido un obstáculo para que los seres humanos sigan pasando la vida creando, debatiendo y conmiserándose con estos inventos de la imaginación. (Este es un motivo para la idea que la "existencia es un predicado". Ver Capítulo 30).

¿Pero qué hay de lo contrario: las cosas que son posibles pero no concebibles? Si hubiese que enfrentar eso también, tendríamos que abandonar la idea, que ha tenido muchos seguidores desde Descartes, de que lo concebible es la prueba de lo posible. Tal como el arte nos lleva a aceptar lo concebible pero imposible, la ciencia ofrece lo que es posible pero inconcebible: de hecho, ¡lo *real* pero inconcebible! Las partículas elementales de la teoría cuántica, que a veces se comportan como ondas y otras veces como partículas, y cuya existencia se basa en verdades estadísticas, desafían la imaginación. Si decimos que, a pesar de ello, son concebibles, es porque estamos poniendo a prueba lo concebible frente a lo posible y no al revés.

Sin embargo, existe un área donde los filósofos no han querido sacrificar el concepto de que la realidad tiene que afrontar la prueba de ser concebible. Tanto a Descartes como a Spinoza les pareció que la validez de la geometría euclidiana se deriva enteramente del hecho que sus axiomas expresan nuestras ideas "claras y distintas" (Descartes) o "adecuadas" (Spinoza). Se supuso que Euclides había llegado a proposiciones con respecto al espacio que eran autoevidentes y cuya falsedad era inconcebible; sus teoremas entregan las totalidad de las verdades *a priori* sobre la geometría.

1. Euclides y la geometría visual

Fue Kant quien presentó con más fuerza la idea de la naturaleza *a priori* de la geometría euclidiana. Su deseo fue, primero, probar que la

geometría entregaba verdades sintéticas *a priori*, y segundo, ofrecer una teoría sobre cómo esto es posible. La idea es así: analíticamente, los axiomas euclidianos no son verdaderos. No se puede derivar su verdad partiendo del significado de los términos que se usan para expresarlos. Porque su verdad se capta en una intuición que requiere *representación* en el espacio, como en un diagrama. Cualquier intuición de espacio implica apoyo a los principios euclidianos: nada que viole estos principios se podría concebir como un *espacio* en el cual se pudieran situar y desplazar objetos. La geometría euclidiana es, por lo tanto, *a priori* y sintética. ¿Cómo es posible? La respuesta de Kant es que la geometría euclidiana refleja los requerimientos de nuestros propios poderes mentales. Si hemos de representar a las cosas como *objetivas* en relación a nosotros, es decir, existiendo y sobreviviendo en forma independiente de nuestra experiencia, tenemos que situarlas en el espacio. El espacio nos permite, por decirlo así, "darles la espalda", situándolas en un lugar donde podríamos haber estado nosotros y podríamos haber observado, pero que no observamos. Por lo tanto, al experimentar algo objetivo, lo representamos en el espacio. En las palabras de Kant: "el espacio es la forma del sentido externo". El sentido externo es la capacidad de percibir lo que está "afuera" de mi persona, lo que es objetivo con respecto a mí, lo que no es parte de mi ámbito interno. El espacio, por su naturaleza, es tridimensional, unitario e infinito. Éstas son precisamente las características que se requieren para que el espacio sea el marco de referencia dentro del cual vamos a colocar los objetos de nuestra percepción. El carácter espacial del mundo se impone por nuestras capacidades cognitivas; de allí que lo conocemos *a priori*. Podemos tener un concepto del mundo porque nuestra experiencia está "organizada espacialmente". Los principios de esta organización pertenecen a nuestro equipo mental, y por lo tanto, pueden conocerse y estudiarse sin consultar la experiencia, aunque es a través de nuestra capacidad para tener experiencias lo que les da sentido.

Esta sutil y aventurera visión impresionó en forma tal a Fichte, Hegel y Schopenhauer, que la incluyeron en sus sistemas (aunque después de los pequeños ajustes que requería la autoestima). Sin embargo, ahora no satisface a nadie. Lo más que puede probar Kant mediante su método es que el "espacio fenomenal", el espacio del campo visual, es euclidiano. Pero aún eso es dudoso. (¿Es realmente euclidiano el campo visual? Después de todo, las líneas paralelas se encuentran en el horizonte visual, como se puede ver en los dibujos de perspectiva). Aun cuando *nosotros* no podemos concebir cómo sería visualizar un espacio no-euclidiano, tal vez otras criaturas podrían. Debido a que los fragmentos de mundo que nosotros podemos percibir se pueden ordenar tan rápida y útilmente en términos euclidianos,

hemos adquirido el hábito de verlos así. Tal vez la evolución nos ha dotado con una fenomenología euclidiana, cuando nuestros competidores biológicos se encontraron con que tenían una geometría que, aunque más verdadera, era mucho más complicada y no servía para llevar a cabo los cálculos de alta velocidad que se requieren en la batalla. (Piense en apuñalar a alguien en el espacio de Minkowski; es seguro que fallaría).

Sin embargo, hay algo que es verdad en la idea de Kant: aun si la verdadera geometría no es euclidiana, podemos saber *a priori* que los *objetos* (es decir, las entidades cuya existencia no depende de nuestra percepción), están *en el espacio*. Sólo si los objetos se sitúan en el espacio podemos identificarlos a través de sus cambios, juntar información respecto a ellos mientras no están siendo observados y otorgarles la completa realidad causal que requiere la ciencia. Esa es una conclusión interesante y que, por motivos diferentes, fue defendida por Strawson en *Individuos*. Pero por supuesto que no nos dice qué *clase* de espacio es el que habitamos.

La geometría euclidiana es un abismante logro intelectual, un resumen de mil años de paciente labor intelectual y que gozó de una soberanía no interrumpida desde la antigüedad hasta Kant. Pero, como lo sabía Euclides, hay un axioma en su sistema que es independiente de los demás y que, por lo tanto, podría ser reemplazado sin contradecir a los demás. Éste, el axioma de las paralelas, dice que las líneas paralelas nunca se juntan (alternativamente, que líneas rectas en un plano se juntan sólo en un punto). Esto ciertamente no se convierte en verdad a través de la definición de "paralelo" o de "línea recta": parece depender de una "intuición" kantiana. Simplemente no podríamos concebir las cosas de otro modo. ¿Pero podrían *ser* de otra manera?

La respuesta es sí. No hay nada inherentemente absurdo en una geometría sin el axioma de las paralelas. ¿Pero por qué llamarla geometría? Por dos razones: primero, porque es una variación sobre Euclides; segundo, porque puede usarse para describir las propiedades que son propias de los objetos físicos que Euclides trataba de describir. De allí que una geometría no-euclidiana puede constituir una alternativa genuina para Euclides: una candidata genuina para la verdad respecto al mundo físico.

2. Hilbert y los sistemas axiomáticos

La revolución en matemáticas y lógica que se llevó a cabo en el último siglo cambió en forma radical las concepciones respecto a la geometría. En vez de la imagen kantiana de una ciencia sintética *a priori* del mundo empírico, la geometría fue concebida como un sistema axiomático, cuyas conclusiones siguen sólo las premisas de modo

puramente lógicas, y cuyas premisas (los axiomas) son simplemente fórmulas no interpretadas, que sólo adquieren significado a través de su aplicación a la realidad. Un sistema axiomático se hace geometría cuando sus axiomas adquieren un significado geométrico, es decir, cuando se usan para describir las propiedades espaciales del mundo físico. Todas las geometrías, euclidianas y no-euclidianas, pueden compararse con sistemas no interpretados. Por ejemplo, podemos preguntar si son consistentes internamente, si los axiomas son independientes (es decir, no se prueban los unos de los otros), etc. Pero todas éstas son sólo preguntas lógicas que no dicen cuál sistema es el *verdadero*. *Esa* pregunta es empírica. Lo que pregunta es sobre si son verdaderos los axiomas de la teoría, cuando ésta se interpreta en términos de espacio físico. La geometría euclidiana no es sintética *a priori*: sus pruebas son *válidas a priori*, porque son un asunto de lógica, pero si sus premisas son verdaderas lo son *a posteriori*, porque ocurre que el mundo se conforma a ellas. De hecho, son falsas (aunque constituyen una muy buena aproximación en pequeña escala).

¿Pero cuáles son las características "espaciales" de la realidad? ¿Qué transforma una teoría axiomática en una geometría posible? Uno de los fundadores de la lógica matemática, D. Hilbert, que es el principal responsable de las ideas sobre los sistemas axiomáticos que recién he bosquejado, dio una respuesta. Hilbert demostró que las nociones fundamentales de la geometría podían definirse en términos algebraicos y la crucial relación de "entre" (*between*) que capturan tres axiomas. (Como muestra interesante, veamos el Axioma I: "Si *a*, *b* y *c* son puntos en una línea recta, y *b* está entre *a* y *c*, entonces *b* también está entre *c* y *a*"). Con este método, Hilbert derivó toda la geometría euclidiana sin recurrir a diagramas o representaciones visuales. También mostró que aunque los diagramas proveen una interpretación de los axiomas, no agotan sus posibilidades visuales. La llamada "familia de esferas" también satisface a los axiomas euclidianos. En resumen, un sistema es una geometría siempre que pueda usarse para organizar puntos en términos de "entremediez" a lo largo de una o más dimensiones. La verdadera geometría es la que describe la organización espacial de nuestro mundo como un hecho evidente.

3. Espacio no-euclidiano

¿Pero cómo descubrimos la verdad sobre el espacio físico? Imaginemos criaturas bidimensionales que viven en una superficie plana con un montículo en el centro. Si midieran la superficie, podrían descubrir la existencia del montículo. Las varas de medir medirían una distancia mayor al pasar sobre el montículo que cuando pasan por los lados de él. Pero supongamos que en la región del montículo existe un campo-

de-fuerza prevalente que distorsiona a las varas de medir, ajustando su largo en forma tal que arrojan exactamente la misma longitud cuando pasan sobre un montículo que cuando pasan por sus lados. En ese caso, el montículo dejaría de ser detectable. Como el acto de medir es un proceso físico, la investigación empírica de la geometría tiene que basarse en suposiciones físicas. No nos podemos poner a describir la geometría de nuestro mundo, sin suponer algo con respecto a su física: por ejemplo, que una vara de medir rígida va a retener su largo en cualquier lugar que se la ponga, sin importar la velocidad con que se está moviendo. Asimismo, no se puede desarrollar ninguna física del mundo sin hacer suposiciones sobre la geometría del mundo. Sólo alguien que supiera que hay un montículo en la superficie que aparenta ser plana estaría en condiciones de saber que hay un campo-de-fuerza que distorsiona las varas de medir. La razón por la cual la geometría euclidiana fue aceptada por tanto tiempo fue que, en forma encubierta, estaba *incluida dentro* de la física newtoniana, que a su vez se había *construido dentro* de la geometría euclidiana.

Esto nos ayuda a darle sentido a lo que ha pasado en la física moderna. Primero ocurrió el descubrimiento de la geometría no-euclidiana por Riemann, Minkowski, Lobachewski y otros: geotermias que reemplazan o eliminan el axioma euclidiano de las paralelas. En segundo lugar se produjo el desarrollo de las geometrías *n*-dimensionales. La posibilidad matemática de esto es fácil de captar: en términos hilbertianos, una geometría tridimensional es un sistema de números triples, *x, y, z,* que identifican puntos, ordenados de acuerdo a la relación de "entremediez" (*betweenness*) en tres dimensiones. (Éstas son las "coordenadas" que se usan para definir posiciones a lo largo de los tres ejes). Podemos generalizar la idea, en sistemas en los cuales los puntos se identifican por *n* números, y la "entremediez" opera en *n* dimensiones, para cualquier número *n*.

Lo tercero fue aceptar que no es posible describir la geometría del mundo, sin al mismo tiempo describir las fuerzas que están en juego en él. Por lo tanto, una geometría física implica una teoría de los objetos físicos. En nuestro ejemplo del montículo, hemos hablado de espacio curvo y de un campo-de-fuerza existente. Cuál de las dos ideas escogemos (espacio curvo o campo-de-fuerza) va a depender de la simplicidad y del poder predictivo de la teoría que resulta.

Finalmente, hubo que aceptar que no se puede describir el espacio físico dejando afuera al tiempo. Sólo se puede medir el largo de algo cuando se sabe que el objeto no se ha movido desde el momento en que se fijó uno de los extremos y el momento en que se localizó el otro. También se puede medir el largo de algo si se pueden fijar ambos extremos en forma simultánea. Por lo tanto, se hace necesario incorporar a nuestra geometría un criterio de simultaneidad. Las medi-

nes requieren un criterio de simultaneidad de cosas que están espacialmente separadas. En la teoría especial de la relatividad, la simultaneidad se basa en el concepto de que la velocidad de la luz es constante, es decir, que las señales luminosas enviadas a través del espacio se envían a velocidad uniforme.

Ahora es claro que la relación de "entremediez" ordena la disposición de los puntos tanto en el tiempo como en el espacio. Usando los axiomas de la geometría tetradimensional, el tiempo puede considerarse como una "cuarta dimensión". De hecho, éste es el camino más lógico una vez que se acepta que tanto las propiedades temporales como las espaciales deben definirse mediante la teoría total del mundo físico, y que no pueden caracterizarse en forma separada. Por otro lado, es evidente que este método no demuestra que el tiempo es simplemente otra dimensión del *espacio.* Como veremos más adelante, el tiempo tiene características que hacen que sea imposible describirlo en esta forma. Más bien, en el sentido de Hilbert, existe una "geometría" tetradimensional que entrega la verdad respecto al mundo físico; tres de las dimensiones entregan la "entremediez" espacial, y una de ellas entrega la "entremediez" temporal. La hipótesis puede ser falsa: algunos físicos sostienen que es posible que se necesiten más de cuatro dimensiones (se han propuesto toda clase de números, desde cinco a diecisiete y más). Pero la elección de la hipótesis es un asunto empírico, que se debe demostrar a través de experimentos dentro del contexto de una teoría total de la materia.

Cuando los físicos hablan de la "curvatura" del espacio, quieren decir más o menos lo siguiente: hay dos maneras de explicar por qué un cuerpo se desvía de la línea recta, en algún punto del espacio. Se podría postular una fuerza que actúa sobre él, o que el cuerpo sigue en línea recta, pero que el espacio es curvo. Es decir, que el cuerpo sigue una línea recta que desafía al axioma de las paralelas. Es mejor escoger la última descripción porque simplifica enormemente la física que de ello resulta y porque entrega una teoría que permite concebir al universo como gobernado por un sistema único y uniforme de leyes.

¿Se puede *visualizar* este concepto? Bueno, en cierto sentido, se puede. Considérese una esfera, cuya superficie se trata como si fuera un plano bidimensional. (Imagine que usted es una criatura bidimensional que trata de describir la geometría de la esfera arrastrándose por su superficie). La geometría bidimensional de la superficie no es euclidiana. Sus triángulos tienen ángulos que suman más de 180 grados. Hay más de una línea máximamente corta entre dos puntos. Las líneas rectas se encuentran más de una vez, etc. Otra manera de presentar esta idea y de fácil captación por criaturas tridimensionales como nosotros, que vemos la esfera desde afuera, es diciendo que el

espacio bidimensional es *curvo*. Ahora, visualice esto mismo en tres dimensiones. (Desde luego que es imposible. Pero ésa fue precisamente la razón por la cual la geometría tuvo que emanciparse de la visión).

4. Espacio relativo y absoluto

La teoría de la relatividad es obra de Einstein, quien la construyó a partir de la geometría de Minkowski. La idea de que el espacio es relativo y no absoluto es mucho más antigua, y jugó un importante papel en el desarrollo de la filosofía de Leibniz. Newton sugirió la imagen del espacio como un contenedor infinito donde en cualquier punto se podían situar objetos, pero que, sin importar cuán lejos se viajara en cualquier dirección, no tenía límites. Como lo expresara Newton: "el espacio absoluto, por su propia naturaleza, no se relaciona con nada externo y permanece siempre igual e inamovible" (*Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*). De hecho, parece absurdo sugerir que el espacio tiene límites, porque ¿qué pasa cuando se llega a ellos? ¿Y qué hay más allá? (Del ejemplo de la esfera, cuya superficie es un espacio finito sin límites, se desprende que esta forma de plantear la pregunta es equivocada. Pero lo que dificultó el progreso científico fue precisamente la dificultad para *visualizar* este espacio en tres dimensiones). Para Newton, el carácter absoluto del espacio estaba unido a su infinitud. Kant estuvo de acuerdo. El espacio sólo existe, en todas partes y para siempre. Y éste es un hecho independiente de cualquier otro hecho, por ejemplo, independiente del hecho de que exista algo *ocupando* espacio en cualquier punto de él.

Este punto de vista tiende a crear preocupaciones teológicas. Parece implicar ya sea que el espacio precedió a la creación, en cuyo caso hay algo no creado por Dios o, alternativamente, que Dios creó no sólo las cosas *dentro* del espacio, sino que el espacio mismo, en cuyo caso sería igualmente posible que el espacio *no hubiese existido*. ¿Por qué no suponer entonces que el espacio tiene límites más allá de los cuales hay literalmente *nada*?

Leibniz fue más allá. Sugirió que hay algo profundamente incoherente en la idea de espacio absoluto. Porque, por decirlo así, implica que se podría tumbar al universo de lado. El resultado sería un mundo diferente del actual, pero absolutamente indistinguible. De hecho, bajo este punto de vista, podría existir un número infinito de mundos indistinguibles. En cuyo caso, literalmente no habría *nada que escoger* entre ellos. La elección de Dios de crear *este* mundo, y no otros entre sus indistinguibles rivales, sería, por lo tanto, completamente arbitraria. Esta posibilidad no sólo no hace justicia a la racionalidad y bondad de Dios, sino que también viola lo que era para Leibniz el

piedra fundamental de la ciencia, el Principio de la Razón Suficiente. Este principio sostiene que no pueden haber proposiciones verdaderas sin una razón suficiente para su verdad. La idea de un espacio absoluto elimina la existencia de una razón suficiente para la existencia de todo lo que hay en él. (El argumento se presenta y rebate en forma brillante en la correspondencia entre Leibniz y el discípulo de Newton, Samuel Clarke).

¿Precisamente cuál es la alternativa? Leibniz pensó que las propiedades espaciales eran relacionales. La posición de cualquier objeto se determina en términos de sus relaciones con otros objetos. Si se pudieran conocer las relaciones espaciales entre los objetos de nuestro universo, se podría fijar la posición de todo lo que existe dentro de él: no hay más datos sobre *dónde* está cualquier cosa. Cualquier universo que reproduzca en forma precisa estas relaciones espaciales es el *mismo* universo. (Este pensamiento, que es muy moderno, fue usado por Hilbert en su axiomatización de "entre"). Hay dos argumentos que complican esta solución. Primero, aún no es clara la noción de un "objeto en el espacio". Si un objeto *ocupa espacio*, debe tener partes espaciales; y ¿dónde están? ¿Es necesario especificar también la posición de las partes en términos relacionales? ¿Este proceso continúa *ad infinitum*? Leibniz diría que sí, haciendo énfasis en que precisamente lo que analiza la geometría es esta infinita descomposición en puntos. En segundo lugar, ¿qué hay de las relaciones espaciales? ¿Cómo se entienden? Para Leibniz, esta pregunta es especialmente difícil, ya que no estaba dispuesto a pensar que las relaciones fueran reales: una relación es siempre una "construcción lógica" a partir de los predicados monádicos de los objetos unidos por ella.

Kant planteó otra objeción con su famoso argumento a partir de "contrapartes incongruentes". Considere un cuerpo y su imagen en espejo, por ejemplo, la mano izquierda y la mano derecha. ¿Acaso las relaciones espaciales de una no reproducen exactamente las relaciones espaciales de la otra? Sin embargo, las manos difieren en sus propiedades espaciales, ya que la mano derecha es *incongruente* con la mano izquierda. No hay manera de moverla en forma que ocupe exactamente el espacio dejado por la mano izquierda. Por lo tanto, a pesar de tener idénticas relaciones espaciales, un universo que contiene sólo manos izquierdas es diferente de otro que contiene sólo manos derechas, a pesar de que todas las relaciones espaciales en ambas son idénticas. (De hecho Kant, que no había visto *La Bestia de Cinco Dedos*, ni había escuchado a Brahms en su transcripción para la mano izquierda de la Chaconne de Bach, habló de *guantes* de mano izquierda y de mano derecha).

¿Cómo respondemos al argumento de Kant? Tiene razón cuando sugiere que el espacio tiene características que no se pueden reducir a

relaciones espaciales, por ejemplo en las relaciones topológicas que se preocupan de las continuidades y discontinuidades de las líneas y superficies. La orientación de un objeto es una característica topológica: un objeto asimétrico está siempre *vuelto hacia alguna dirección*. Pero esto se debe a otro hecho: que los objetos en el espacio no son un punto, sino que se extienden sobre muchos puntos. Un punto no tiene orientación. Pero la asimetría produce orientación, por lo tanto, las colecciones asimétricas de puntos, cuando se la considera como un todo, tienen orientación. Como lo señaló Wittgenstein (*Tractatus*, 6.36111), el problema puede reproducirse en un espacio unidimensional. Imaginemos una línea recta con un extremo rojo y el otro verde. Como la línea ocupa un espacio unidimensional, no se puede mover en forma que coincida con su imagen en espejo. En cambio, en un espacio bidimensional podría *darse vuelta*, lográndose así que descanse sobre su imagen en forma de ser congruente con ella. Si uno pudiera dar vuelta la mano derecha en un espacio tetradimensional, uno podría también colocarla sobre la mano izquierda. (De allí que el aplauso en cuatro dimensiones resulte ser tan misterioso).

Hay dos respuestas para esto. Primero, ¡cáspita! Segundo, ¿qué importa? El argumento de Kant sigue mostrando que la orientación es algo que está sobre y más allá de las relaciones espaciales. Porque de las relaciones espaciales en un espacio *tri*dimensional es de lo que estamos hablando. No ayuda que nos digan que podemos sobreponernos a la incongruencia usando una cuarta dimensión. Si nos dan esa dimensión, podríamos producir con ella un nuevo tipo de incongruencia, una que implique objetos *tetra*dimensionales.

Todo esto sugiere que la noción de "ocupar espacio" es mucho más difícil de entender que lo que podríamos pensar. Como argumentó correctamente Kant, para poder concebir un mundo objetivo es fundamental que las cosas se sitúen *en* el espacio y puedan ser identificadas y reidentificadas a través de su ubicación. Pero, aunque es posible describir el espacio en términos de una geometría de puntos hilbertiana, las cosas *en* el espacio son algo más que los puntos que ocupan. Sigue siendo necesario elucidar la relación de "estar en" un sitio. Tal vez tengamos que contentarnos con la idea de que es primitiva. Ciertamente que es una idea física y no matemática; y ninguna teoría puramente matemática nos va a entregar toda la verdad con respecto a ella. Para darle sentido a la ocupación de sitios, se necesitan conceptos físicos, tales como solidez, rigidez y cohesión.

5. ¿Cuántos espacios hay?

Kant planteó en forma conjunta dos preguntas: si el espacio es infinito y si es absoluto. Además, embrolló el asunto con una tercera pre-

gunta: si el espacio es unitario. Las mismas ideas visuales que lo persuadieron a pensar que el espacio era una especie de medio infinitamente extendido en las tres dimensiones, lo hicieron creer que sólo puede haber un espacio único y que cualquier otro candidato para ser lo mismo terminaría por ser simplemente parte de este espacio único; en el mejor de los casos, podría estar aislado por barreras físicas, pero no podría estar separado espacialmente. En otras palabras: todo en el espacio está relacionado espacialmente con todo lo que existe en el espacio. ¿Es verdad? ¿Y tiene que ser verdad?

Hay una buena razón para pensar que *es* verdad, porque las teorías sobre el espacio forman parte de la empresa de encontrar una explicación. El encontrar conexiones causales entre las cosas significa automáticamente situarlas en un mismo espacio, ya que todo intento de describir las fuerzas y campos que forman la red de la conexión causal implica colocar esas fuerzas y campos en un espacio único. Si nuestro universo va a ser *nuestro* universo, debe estar conectado con nosotros en forma causal, de manera que nos permita estar informados sobre él. Por lo tanto, las cosas sobre las que podemos obtener información deben estar situadas en el espacio. Nuestro mundo y nuestro espacio son una y la misma cosa.

¿Pero *tenemos* que existir en un espacio? El sentido común dice que sí, pero Lord Quinton dice que no. En un celebrado artículo ("Spaces and Times"), describe cómo sería vivir en dos mundos que no se relacionan espacialmente. Imagínese que una noche se duerme y sueña que despierta en un lugar remoto, rodeado de extraños, y que se ve involucrado en sus desconocidas formas de vida. En el sueño, usted se acuesta y se duerme. Cuando por fin despierta, está de nuevo en la cama habitual de su hogar. Este extraño sueño se repite todas las noches hasta que adquiere gradualmente más coherencia y comienza a dar la impresión de que usted despierta en ese otro mundo en el punto que habría alcanzado si realmente hubiera estado durmiendo en él. Usted relata a los personajes del segundo mundo sus experiencias en el primero, y sus nuevos amigos consideran que les cuenta un sueño. Llega el momento en que usted no puede seguir sosteniendo que el primer mundo es el mundo real y que el segundo es sólo un sueño. Todas las razones que tiene para atribuirle realidad a uno, sirven también para darle realidad al otro. Aunque el caso parezca improbable, ciertamente que no es imposible. Pero si es posible, entonces sería posible que hubieran dos mundos espaciales, aun cuando no haya relaciones espaciales entre ellos. (No hay lugares en uno de los mundos que pudieran ser el lugar del otro).

¿Acepta usted esto? Si lo hace, también debe aceptar que la idea no implica un problema de identidad personal: que no hay problemas para decir que la persona que duerme en un mundo es idéntica a la

persona que despierta en el otro. En otras palabras, se debe unir completamente la noción de identidad personal con la perspectiva de primera persona del observador, y no considerar lo que está ocurriendo con su cuerpo. Entonces, ¿diría usted que se trata de una persona con dos cuerpos? El caso induce a muchas preguntas interesantes: demasiadas. Luego dejémoslas atrás.

6. El misterio del tiempo

Como ya dije, bajo el punto de vista de la teoría física, el tiempo se puede tratar como dimensión. Está estructurado por la relación de "entremediez", e incluso presenta orientación. Un proceso es incongruente con su "imagen en espejo" en el tiempo, tal como la mano izquierda es incongruente con la mano derecha. (Una melodía que se toca en reverso no puede "moverse a través del tiempo" para que se produzca la misma secuencia que tiene la melodía cuando se toca en forma correcta: cf. La música de "filme" en *Lulu* de Berg). Pero la gente se rebela ante la sugerencia de que el tiempo es *tal* como el espacio, otra dimensión, a la par de las otras tres que nos rodean. Y con buenas razones. He aquí algunas de ellas:

Primero, el tiempo tiene una dirección (la flecha del tiempo). Es decir, se mueve siempre desde el pasado al futuro, y nunca desde el futuro al pasado. Parece claro mientras no se examina con minuciosidad, de allí el famoso dicho de San Agustín: "Entonces, ¿qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si pretendo explicárselo a alguien que pregunta, no sé". Porque por supuesto no es el tiempo el que tiene dirección, sino las cosas *en* el tiempo. Nada se mueve hacia atrás en el tiempo. Nada se hace antes de lo que fue. (Pero eso suena como una simple tautología). He aquí una idea intuitiva, que resulta casi imposible formular en forma coherente.

Segundo, es imposible moverse a través del tiempo como a través del espacio. Uno es *arrastrado* por el tiempo. No hay forma de acercarse hacia un punto en el futuro a doble velocidad que nuestro competidor; a propósito, tampoco hay descansos ni haraganerías en el camino. El orden temporal nos obliga a estar exactamente donde estamos en cualquier momento, y en ningún otro.

Tercero, todo lo que existe en el tiempo ocupa todo el tiempo durante el cual existe. Uno llena completamente la dimensión temporal. Lo mismo hacen todos sus contemporáneos. No hay la posibilidad de hacer trampas para ganar posiciones en el tiempo, no hay posibilidad de empujar a los que lo ocupan. Todos están allí felices (o más bien infelices) por el tiempo que les corresponde estar. Nada en el tiempo excluye a otra cosa.

Estas características indican que no se debe hablar de "una posición en el tiempo" en la misma forma como se habla de "una posición en el espacio". Los tiempos no son locaciones que uno escoge ocupar, o sobre las cuales podemos competir. Abarcan todo y son inexorables.

Esto ha llevado a que los filósofos se hagan profundas y angustiosas preguntas sobre el tiempo. Primero, ¿es necesario? ¿Podría haber un mundo sin tiempo? En segundo lugar, ¿es real? ¿Podría ser que el tiempo fuera una creación de la mente pensante, o una forma de ver cosas que en realidad no se disponen en forma temporal? Tercero, ¿puede una misma cosa existir tanto dentro como fuera del tiempo? ¿Podríamos emanciparnos de la prisión del tiempo y seguir siendo las cosas que somos?

Muchos de los argumentos que se han construido alrededor del concepto del tiempo tienen su origen en la antigüedad. Zenón y Parménides se hicieron famosos por sus pruebas para demostrar que el tiempo es irreal: volveré a sus argumentos en el Capítulo 27. Platón y luego Plotino creyeron que la realidad final estaba fuera del tiempo, y que nosotros, que participamos en él, finalmente podríamos liberarnos de la prisión temporal. Aristóteles, en un brillante pasaje de la *Física*, anticipó casi todos los argumentos que se han producido en este campo, y centró en la pequeña palabra "ahora" una de las fuentes del misterio.

7. La irrealidad del tiempo

La creencia de que el tiempo es irreal es un lugar común en la filosofía, ya que parece darle sentido al más primordial misterio de nuestra existencia. Schopenhauer escribió: "De pronto y con gran asombro, el hombre se encuentra existiendo, después de miles de años de no-existencia: vive por un corto tiempo, para luego volver a entrar en un período, igualmente largo, durante el cual debe dejar de existir. Frente a esto, el corazón se rebela y no acepta que sea verdad. Hasta para el más crudo de los intelectos es imposible especular sobre ese tema sin tener el presentimiento de que el Tiempo es algo ideal de la naturaleza".

Schopenhauer identificó correctamente el motivo pero no así el argumento respecto a la irrealidad del tiempo. Aristóteles está más cercano cuando dice: "Una parte del tiempo ha sido y ya no es, mientras que la otra va a ser y todavía no es. Pero el tiempo, tanto el infinito como cualquier otro, está hecho de estas partes. Sería natural suponer que lo que está hecho de cosas que no existen no puede ocupar un lugar en la realidad". O, por lo menos, si se sustraen del tiempo todas las partes que no son nada, uno queda sólo con el "ahora": el efímero momento que se desvanece tan pronto como se trata de aferrar.

Por otro lado, ¿no es esto sólo una manera de decir lo que es el tiempo? ¿No estaremos negando la realidad del tiempo porque estamos engañados, tal vez por la gramática del lenguaje, porque la realidad del tiempo debe capturarse con modismos que no se pueden aplicar a nada más? ¿No estaremos convirtiendo en forma demasiado precipitada lo que es único en el tiempo en lo que no existe?

Es aquí donde se aplica el famoso argumento que dio McTaggart en el volumen II, cap. 33 de su *The Nature of Existence*. McTaggart es un idealista de Cambridge que escribió a vuelta de siglo y replanteó los pensamientos de Aristóteles sobre el "ahora" en forma de una paradoja. Postuló que entender el tiempo implica un "orden" de las cosas en series. ¿Qué series? McTaggart propuso tres: la serie A, la serie B y la serie C. La primera es la serie pasado-presente-futuro, que es la que se implica en el uso de "ahora"; la segunda es la serie temprano-simultáneo-después, que es la que se utiliza en la física; la tercera es el orden *real* que tienen las cosas que se entienden a través de modismos temporales, pero que podrían no ser temporales. Sus argumentos se concentran en las series A y B. De la segunda dice que realmente no captura la idea del tiempo; porque el tiempo implica cambio, y los eventos que se ordenan en la serie B se ordenan, por decirlo así, para una eternidad. Nada cambia en esa serie, ya que cada evento se fija para siempre en el lugar que se le otorgó a través de su relación con otros eventos. Para decirlo de otra manera: la serie B es una secuencia que no cambia, ordenada por la relación de "entremediez", en la cual nada cambia de posición.

Este argumento no es muy satisfactorio, porque nunca se ha pensado que los *eventos* cambian; son los *objetos* los que cambian a través de participar *en* eventos. Sin embargo, hay algo cierto en el argumento de McTaggart. La estructura formal de las relaciones temporales, que se captura en las series B, no capta lo que el *ocurrir* es para algo. McTaggart sugirió que la única forma de explicar esta idea es en términos de las series A. Algo sucede, al suceder *ahora*: es decir, se hace presente, y tan pronto como se hace presente, llega a ser pasado e irrecuperable. Pero las series A implican una contradicción. Cada miembro de esta serie es futuro, presente y pasado: y estos predicados se contradicen entre ellos. De manera que no pasa nada.

La respuesta obvia es que ningún evento tiene *simultáneamente* estos tres predicados, de manera que no hay contradicción. Este evento *fue* futuro, *es* presente y va a *ser* pasado: y en esto no hay contradicción. Pero McTaggart tiene una respuesta, que se expresa mejor en sus propias palabras:

> Cuando decimos que X ha sido Y, estamos afirmando que X fue Y en un momento del tiempo pasado. Cuando decimos que X

va a ser Y, estamos afirmando que X va a ser Y en un momento del tiempo futuro. Cuando decimos que X es Y (en el sentidos temporal de "es"), estamos afirmando que X es Y en un momento del tiempo presente.

Luego, nuestra primera afirmación sobre [el momento] *M* —que es presente, va a ser pasado y ha sido futuro— significa que *M* está presente en un momento del tiempo presente, que va a ser pasado en algún momento del tiempo futuro, y futuro en algún momento del tiempo pasado. Pero cada momento, como cada evento, tiene tanto pasado como presente y futuro. Luego, surge una dificultad similar. Si *M* es presente, no existe ningún momento del tiempo pasado en el cual es pasado. Pero los momentos del tiempo futuro, en el cual es pasado, son igualmente momentos del tiempo pasado, en los cuales no puede ser pasado. Nuevamente, el que *M* sea futuro y vaya a ser presente y pasado significa que *M* es futuro en un momento del tiempo presente, y presente y pasado en diferentes momentos del tiempo futuro. En tal caso, no puede ser presente o pasado en ningún momento del tiempo pasado. Pero todos los momentos del tiempo futuro, en los cuales *M* va a ser presente o pasado, son igualmente momentos del tiempo pasado.

Y así caemos de nuevo en una contradicción, ya que los momentos en los cuales *M* tiene cualquiera de las tres determinaciones de la serie A son también momentos en los cuales no puede tener esa determinación. Si tratamos de evitar esto diciendo de estos momentos lo mismo que se dijo previamente de *M* —que en algún momento, por ejemplo, es futuro y va a ser presente y pasado—, entonces "es" y "va a ser" tienen el mismo significado que antes. Entonces, nuestra afirmación significa que el momento en cuestión es futuro en el momento presente, y va a ser presente y pasado en diferentes momentos del tiempo futuro. Ésta es de nuevo la misma dificultad. Y sigue así hasta el infinito.

McTaggart pensó que, como nunca se puede eliminar la contradicción implicada en las series A, esta regresión al infinito es viciosa, excepto si presuponemos que ya *ha sido* removida. También argumentó que no podemos tener una concepción real de cambio o sucesión temporal (en oposición a una mera serie atemporal), sin invocar a las series A. Lo que es propio del *tiempo* es precisamente lo que introduce una contradicción en el orden de los eventos. Para resolver esta contradicción debemos suponer, de un modo idealista, que el tiempo es irreal, un reflejo de nuestra limitada perspectiva, y que no corresponde a la realidad subyacente.

8. Respuestas para el argumento

Ha habido muchas respuestas para este argumento y hay dos de ellas que vale la pena considerar. La primera se concentra en la gramática de "ahora". "Ahora" es lo que los filósofos llaman una expresión "indicativa", y lo que Reichenbach llamaba una palabra "señal reflexiva", es decir, una palabra que relaciona lo que se está diciendo con las expresiones que son como señales referenciales, es decir, a la situación del hablante. "Ahora" es como "aquí" y como "yo": se refiere al tiempo en que está el hablante, tal como "aquí" se refiere al lugar donde está, y "yo" a la persona. Una vez que entendemos esto, veremos que "ahora" no se refiere a una cualidad de un evento, sino sólo al punto de vista desde el cual éste se está describiendo. Lo que es "ahora", es decir, presente, desde un punto de vista, no se contradice con "después", o pasado, desde otro punto de vista, tal como un lugar puede estar aquí desde mi perspectiva y "allí" desde la suya.

Para algunos filósofos, esta respuesta no es convincente. Por ejemplo, para Hamlyn, "aquí" no implica una contradicción equivalente a la de McTaggart, y esto basta para sugerir que aquí no se agota el asunto. De hecho, es el equivalente preciso de la contradicción de McTaggart, ya que claramente ningún objeto puede estar simultáneamente aquí y allá, y decir que está aquí desde mi punto de vista y allá del de usted es como decir que un evento fue futuro, es presente y va a ser pasado. Porque implica decir que está aquí desde aquí, y allá desde allá: pero tal como aquí está tanto aquí (desde el punto de vista mío) como allá (desde el suyo), también está aquí (desde el punto de vista suyo) y allá (desde el mío): nada *puede* estar simultáneamente aquí y allá. Pero la paradoja se resuelve con el paralelo: decir que esto es una *contradicción* es como decir que el concepto de *tamaño* implica una contradicción, porque lo que es grande es también pequeño, una pulga grande es un animal chico, y un elefante grande es un descendiente chico del mamut.

Dummett, en un artículo que aparenta apoyar a McTaggart, sugirió más razonablemente que, mientras es posible considerar que McTaggart es culpable de ignorar la "señal reflexiva", a pesar de todo, su argumento señala una verdadera dificultad del concepto de tiempo que no se reproduce en la teoría del espacio. Dummett sostiene que no es esencial el uso de señales reflexivas como "aquí" y "allá" para describir el espacio: se pueden localizar cosas en el espacio sin que sea necesario tener un punto de vista sobre él. Eso no es así en el tiempo; no podemos comenzar a identificar los tiempos sin primero situarnos dentro de ellos. Es difícil seguir la sugerencia de Dummett. Porque el sentido en que necesitamos un punto de vista para identificar los tiempos, es precisamente el mismo sentido que necesitamos para identifi-

car los espacios, es decir, para poder escogerlos y para comunicarnos entre nosotros respecto a ellos. El que sabe que la batalla de Hastings fue anterior a la muerte de la reina Isabel I aún no sabe cuándo *fue* exactamente la batalla. Pero la persona que sabe que ocurrió precisamente novecientos ochenta y seis años atrás sí lo sabe (y lo mismo vale para el espacio).

Tal vez la verdad detrás de la respuesta de Dummett es ésta: no sólo identificamos los lugares como aquí y allá; también *viajamos* desde aquí a allá, y así tomamos el punto de vista que cambia allá a aquí. Esta libertad de movimiento en el espacio emancipa al espacio de nuestra perspectiva actual, y da sentido a la idea del espacio como un marco dentro del cual nos situamos. No hay paralelo para el tiempo, y esto es parte del misterio: todo lo que tenemos es el "ahora", y eso es todo lo que podemos tener. Y no obstante, no es nada.

Hugh Mellor, en su libro *Real Time*, defiende vigorosamente otra respuesta a McTaggart. Mellor acepta las restricciones que introdujo McTaggart para las series A. Argumenta que realmente es confuso y contradictorio expresarse de esta forma, si creemos que al hacer eso estamos de algún modo diciendo lo que realmente es el tiempo. Pero esto es así porque la realidad del tiempo es dada por las series B. Las condiciones-de-verdad de las afirmaciones temporales se dan en términos de las relaciones "anterior a", "simultáneo con" y "después de". Esto es verdad aun para las afirmaciones temporales que implican "ahora", "presente", "futuro" y "pasado". Lo que hace que sea verdad que el Sr. Major sea *ahora* Primer Ministro es que el Sr. Major es primer ministro en un tiempo, alguna parte del cual es simultáneo con *esta* expresión. (¿Pero no tenemos un problema similar respecto a "esto"? ¡Socorro!). Como son las condiciones-de-verdad lo que nos dice lo que realmente se dice, no hay paradoja: el tiempo consiste en las series B. Las series A son sólo un reflejo de nuestro punto de vista móvil.

Todas las respuestas dejan algo que desear. Y si evitan la conclusión de McTaggart, no disipan el *misterio* del tiempo: el misterio, como han dicho algunos, de transformarse.

9. El tiempo y la primera persona

El misterio se acentúa en relación a mi propia situación. Yo estoy en el tiempo, y éste condiciona todos mis pensamientos y sentimientos: el lamentar, el tener esperanzas, el esperar, el desear o el temer: en cualquier posición frente al mundo, mi autoconcepción está fatalmente modificada por mi "estar en el tiempo". Si hay que creerle a Heidegger, ésta es la verdad fundamental de mi condición, y es la fuente de mis angustias. En alguna forma debo aceptar el hecho de que estoy

extendido en el tiempo, y estoy ligado al vuelo de la flecha del tiempo desde el pasado al futuro.

Algunos filósofos han dudado que el tiempo, como se experimenta, es la misma cosa que el tiempo físico. Bergson (*Essai sur les données immédiates de la conscience*) en forma que se hizo famosa definió *les temps* de *la durée*, y sostiene que aunque los físicos pueden conocer el primero, no pueden conocer el segundo, ya que el carácter de la duración se revela sólo mediante el proceso de la vida, del *vivir a través* de la secuencia de los eventos. Al vivir a través de las cosas adquiero un conocimiento de su orden interno, de la forma como una cosa crece y sobrepasa a otra, y este conocimiento se atesora en mi memoria. La memoria provee una perspectiva única, mediante la cual el orden temporal se subordina al pensamiento. Proust, inspirado por Bergson, trató de demostrar que el tiempo recordado tiene un orden que el tiempo físico no puede tener, un orden de significación, donde los eventos más tardíos arrojan luz sobre los más tempranos, con lo que ellos a su vez se iluminan. El orden en la memoria es un orden de significación más que de secuencia.

Este pensamiento se presta más a la exposición en forma de ficción que de filosofía. Lo mismo podría decirse de la teoría del "presente vivido" de Merleau-Ponty, que es otro intento de separar el tiempo en que se vive del que describen los físicos. La peculiaridad de la autoconciencia según Merleau-Ponty es que los tiempos pasados se utilizan en el presente, para hacerlo más "espeso". El momento en que vivo es uno en que el *era* y el *será* estarán activamente presentes por la memoria y la voluntad. No soy sólo la víctima pasiva de la flecha, como los objetos físicos: yo *vivencio* el pasar del tiempo, y simultáneamente soy consciente de desde dónde y de hacia dónde vuela la flecha.

Ciertamente, es verdad que podemos ser más o menos relajados en nuestra relación con el tiempo. La capacidad racional para asumir responsabilidades por otros tiempos es parte vital de vivir bien, y esto significa vivir bien en el presente. Mis actos del presente pueden ser una expiación de faltas anteriores; también pueden ser una invocación de un bien futuro. No permito, si soy racional, que el fluir del tiempo me arrastre sin resistirme; siempre estoy planeando para el futuro y asumiendo la responsabilidad del pasado. Tal vez "ser en el tiempo" consiste en esto. Me conozco a mí mismo como un proceso y afirmo mi identidad a través de este proceso: la cosa que pasó fue *mi* hacer; lo que intento va a salir de *mí*. Este nadar activo contra la corriente es la suma de la dignidad humana, y si el tiempo es un misterio, lo es en parte porque no sabemos ni podemos saber cómo se hace. Y sin embargo, lo hacemos.

10. Proceso y llegar a ser

En contraste con quienes han argumentado sosteniendo la no realidad del tiempo, durante el siglo XIX emergió una escuela de filósofos tan impresionados con la realidad del tiempo que consideraron basar en ella la metafísica. Digo "escuela", aunque lo fue sólo retrospectivamente, cuando A.N. Whitehead juntó sus diferentes hebras en su vasto libro *Proceso y Realidad*, que después fue meditado y debatido por una generación de devotos seguidores. El nombre de "filosofía del proceso", usado comúnmente para describir esta escuela, es de origen oscuro. Pero nadie duda que en años recientes su representante más importante ha sido el filósofo y teólogo americano Charles Hartshorne, a quien se le atribuye también la "teología del proceso", que tiene un aire alegre y optimista muy apreciado por los lectores estadounidenses.

Los filósofos del proceso tienen entre sus filas no sólo a Bergson, sino también a Peirce, William James y Dewey; todos rechazaron el "universo bloque", como lo describió James, en el cual no había cabida para lo novedoso y la aventura. Aunque el parecido entre estos filósofos es más aparente que real, es verdad, sin embargo, que ellos veían el concepto de proceso como algo tan fundamental para la metafísica y además irreductible. También se influenciaron fuertemente por los resultados de la ciencia moderna, y en especial por el lugar que se le asignó al tiempo y al proceso en la física y biología modernas. Como es imposible resumir en un párrafo todos los diferentes filósofos del proceso, me voy a contentar con presentar un bosquejo de los temas principales de Whitehead:

a) La filosofía tradicional no toma al tiempo seriamente. Si lo tomamos en serio, rápidamente nos damos cuenta de que ninguna entidad concreta puede cambiar (porque el cambio requiere que algo sea lo mismo y no lo mismo). Las entidades concretas sólo pueden ser reemplazadas o sobreseídas.

b) Una de las formas de no tomar al tiempo seriamente es "espaciarlo". Para Bergson, éste es un persistente error en el pensamiento humano, que consiste en no ser capaz de captar que estamos *en* el tiempo, y no *ubicados* en él.

c) El tiempo sólo se puede entender como un proceso. El tiempo implica "concrescencia", con la cual los "objetos eternos" se hacen concretos. Las entidades fundamentales del tiempo no son sustancias, sino "ocasiones" que se reemplazan las unas a las otras: este reemplazo es parte de la verdadera esencia de cada ocasión, en el sentido de Locke. En cualquier ocasión, otras ocasiones pueden ser "aprehendidas" (*prehended*), como cuando una ocasión es tanto un disparar y un herir. Pero cada ocasión es incompleta: no se puede sostener a sí misma en ser, sólo muestra en forma fugaz el camino hacia el futuro que la va a

reemplazar. En cierto sentido, el tiempo consiste en esta forma de ser incompleto de las entidades que ocurren en él. Debemos, por lo tanto, entender el tiempo a través de estas tres categorías básicas: el reemplazo (*supersession*), la aprehensión y lo incompleto.

d) El análisis temiblemente abstracto del proceso temporal da pábulo para un ataque a la sustancia y cualidad: según Whitehead, estas categorías son sólo abstracciones del fluir del tiempo y no denotan realidades concretas. De hecho, la tendencia a pensar en términos de sustancia y atributos (objeto y cualidad) contiene la "falacia de la concreción mal ubicada".

e) Se debe diferenciar lo real de lo actual. Mientras que el futuro es solamente real, el presente es actual y el pasado consiste en un "nexo inmortal de actualidades". El proceso de transición, a través del cual se coloniza lentamente lo solamente real por lo actual, es un proceso *creativo*, que hace que de las cosas actuales surja una "comunidad" orgánica. Todos los procesos bien entendidos son creativos.

f) El tiempo es "epocal": es decir, no es un continuum. Porque si lo fuera, cada ocasión tendría que reemplazarse a sí misma constantemente. El tiempo se llena sucesivamente con ocasiones separadas que tienen una duración que les es inherente. En relación a esto, William James habló del "engañoso presente" (*specious present*), con lo que quería decir el corto pero genuino espacio de tiempo, que es el mínimo que se necesita para la experiencia. Esta teoría atómica del tiempo, que probablemente es una de las ideas más audaces de Whitehead, ha encontrado apoyo tanto entre los físicos como entre los filósofos[1].

Todo esto resulta en una metafísica particular y un tanto enervante, cuyos términos son difíciles de traducir al discurso público de la filosofía moderna. Como lo reconoció Whitehead, esta metafísica nos fuerza a introducir una concepción totalmente nueva de Dios, según la cual Dios deja de concebirse como el soberano eterno e inmutable del ámbito de la transformación, y pasa a ser un participante más en el drama temporal. No obstante, como el proceso significa creatividad, se trata también de una manifestación de la naturaleza divina. Por la fuerza de nuestra "concrescencia" participamos en esa naturaleza y nos hacemos, según Hartshorne: "disponibles para todas las actualidades futuras".

Whitehead niega que la sustancia tenga actualidad, pero se ve obligado a aceptar que somos personas y que las personas perduran a través del tiempo, abarcando muchas ocasiones y gozando de una identidad y unidad que las distingue del fluir de las cosas. Whitehead cree que esta concesión al sentido común es fácilmente acomodable dentro de su metafísica, aunque no todos los críticos han aceptado esta postura. Asimismo, la teoría magra del ser puede concluir que las entidades fundamentales están esencialmente en el tiempo. Pero, para la

mayoría de los filósofos modernos, éstas también son reidentificables y por lo tanto durables. Es difícil reconciliar este pensamiento con una filosofía que hace que el reemplazo y lo incompleto sean condiciones de las cuales no puede escapar lo actual. Entre los filósofos modernos, tal vez sólo Davidson se inclina en la dirección de Whitehead, proponiendo una "ontología de los eventos" que, si se trabaja en forma completa, lleva seguramente a la conclusión de que realmente nada dura lo suficiente como para ser motivo de conversación: si Whitehead hubiera llegado a esa conclusión, nos hubiera evitado no sólo varios cientos de páginas de *Proceso y Realidad*, sino también muchos cientos más de páginas de Hartshorne.

11. Eternidad

En el polo opuesto de los filósofos del proceso, pero con una encubierta simpatía hacia ellos, están aquellos que, aunque aceptan la realidad del tiempo, otorgan una realidad superior a la eternidad, que se considera como la condición de estar "fuera del tiempo". El más grande fue Platón, cuya visión del ámbito de las Formas, no afecto a ningún cambio o decadencia, que se manifiesta inefablemente en el mundo de las transformaciones, ha sido la inspiración de incontables especulaciones filosóficas y teológicas sobre el destino del hombre. (Ver especialmente el *Fedro*). ¿Qué se quiere decir exactamente con "eternidad", y cuál es la relación con el tiempo?

Se debe diferenciar eternidad de sempiternidad. Algo es sempiterno si dura para siempre; es decir, si no existe un tiempo en el que no está. Por otro lado, para que algo sea eterno, debe situarse fuera del tiempo: sólo si los predicados temporales no le son aplicables. Tradicionalmente, esta idea se presenta a través de las matemáticas y del contraste entre los objetos físicos durables y los números. Es lógicamente posible que un trozo de roca pueda durar a lo largo de todo el tiempo; pero está esencialmente *en* el tiempo y sujeto a cambios *a lo largo* del tiempo. Si el número 2 existe en todo el tiempo, luego existe en todo momento, pero no existe *en* el tiempo, ya que no participa en procesos temporales ni tampoco cambia. Posee todas sus propiedades en forma esencial y eternamente. Nada le *ocurre* al número 2, ni causa que algo le ocurra a otra cosa.

El argumento ontológico parece implicar que si Dios existe, es eterno de esa manera. Posee todas sus propiedades esencialmente y existe fuera del tiempo (y también fuera del espacio). Está en todas partes y en todos los tiempos porque no está en ninguna parte y en ningún tiempo. Platón también construyó su mundo de las formas usando el modelo matemático. Todos los autores, desde San Agustín y Boecio hasta Spinoza, que han otorgado al destino humano algún tipo

de "redención" del proceso temporal, han caído bajo el hechizo de la majestad de otro-mundo de la verdad matemática.

Sin embargo, este concepto de eternidad está lleno de dificultades metafísicas y teológicas. Si realmente Dios está *fuera* del tiempo, ¿cómo puede entonces influenciar procesos temporales? Supongamos, por ejemplo, que Dios decide inundar al mundo. Hay, por lo tanto, algo que es verdad de Dios en un momento del tiempo (es decir, cuando está inundando al mundo), que no es verdad de él en otro momento del tiempo. Es más, si Dios se relaciona con el mundo (por ejemplo, como su creador), entonces cada cambio en el mundo va a constituir un cambio en las propiedades relacionales de Dios: estaría ahora en *esa* relación con la esfera creada, y ahora en *ésta*. Pero si Dios es eterno como es eterno el número 2, esto no podría ser verdad.

Por otro lado, si Dios es sólo *sempiterno*, como la duradera piedra, no es aparte del mundo creado: al contrario, es parte de él. Es más, es difícil imaginar una prueba de la existencia de Dios que tuviera como consecuencia que Dios es sólo *durable* y no eterno. Sería difícil reconciliar esa prueba con su existencia *necesaria*: y sin el atributo de existencia necesaria, Dios no es Dios. Sostener, como Hartshorne y los teólogos del proceso, que un Dios que no cambia no es Dios, es precisamente poner en riesgo el status de Dios como el Ser Supremo.

Estos pensamientos pueden tentarnos a creer en la irrealidad del tiempo. Pero la irrealidad del tiempo no nos libera de ellos. Porque su consecuencia es que todas las cosas en el tiempo, incluyéndonos a nosotros, son irreales y que por lo tanto no *hay* un mundo creado; o que realmente todas las cosas creadas (todos los seres contingentes) realmente existen, como Dios, *fuera* del tiempo y sólo *aparecen* en el mundo de las transformaciones, que es un mundo de ilusiones. El segundo punto de vista ha sido adoptado por las religiones orientales y, entre otros, por Schopenhauer. Pero nos deja con un problema que es imposible de abordar: ¿cómo es posible que algo que esencialmente está *fuera* del tiempo, parezca estar *en* el tiempo? Ciertamente, cuando encontramos algo que existe en el tiempo, sabemos que no es el número 2; lo mismo debería ser verdad de todos los objetos eternos.

La forma como Spinoza abordó estos problemas es particularmente instructiva. Según su propia versión del argumento ontológico, prueba que por lo menos existe una sustancia, y no más que una: la sustancia es infinita en todos los aspectos positivos (*Ética*, Parte I). Esta sustancia única abarca todo lo que es, y en realidad no puede haber una diferencia entre Dios y el mundo natural. El mundo natural es idéntico a Dios (la sustancia única) o es un "predicado de" él como uno de sus "modos". Spinoza argumenta en favor del primer punto de vista y elige el título "Dios o Naturaleza" (*Deus sive Natura*) como el nombre correcto de la cosa única que es todo.

Por lo tanto, la diferencia entre el creador y lo creado no es una diferencia entre dos entidades, sino entre dos formas de concebir una realidad única. Puedo concebir la sustancia divina como un todo, autodependiente y que comprende todo, o como la suma de todos los diferentes "modos", que se desenvuelven el uno del otro en una cadena de dependencia. La primera forma de concebir a la sustancia es como la forma en que el matemático concibe una prueba: estudiando las conexiones lógicas atemporales que entregan verdad tras verdad a partir de un manojo de axiomas que abarcan todo. La segunda forma de concebir a la sustancia es como el sistema de experimentos que sigue un científico, de los cuales extrae el orden subyacente mediante la interrogación.

Junto con esta diferenciación hay otra: la que existe entre la eternidad y el tiempo. El mundo puede concebirse *sub specie aeternitatis* (bajo el aspecto de eternidad), tal como un matemático concibe los números y las pruebas, o como *sub specie durationis*, como la gente corriente observa la secuencia de eventos en el tiempo. No hay dos ámbitos, el eterno y el mutable, sino que, nuevamente, dos maneras de concebir la única realidad. Estudiar el mundo *sub specie durationis* es estudiarlo como es; el tiempo, por lo tanto, es real. Sin embargo, al estudiar el mundo de esta manera, es imposible captar su totalidad: nunca podemos alcanzar la suma de las conexiones necesarias, que muestran cómo cada verdad contiene y es contenida en todas las otras. Cuando, como en el argumento ontológico, veo al mundo *sub specie aeternitatis*, veo lo que es, lo que debe ser, y que toda verdad es una verdad eterna. Entonces, y sólo entonces, tengo una idea "adecuada" del mundo.

Lo atractivo de la filosofía de Spinoza es su monismo; en el mundo de Spinoza todo lo que es menos que la totalidad de las cosas, se convierte en un "modo" de esta totalidad; todas las distinciones se disuelven y los individuos se funden en un vasto y tranquilo mar de ser, extendiéndose sin límites a través de la eternidad. Aun cuando el tiempo fuera verdadero, tiene poca autoridad real en la visión sobre las cosas del filósofo. Porque la malla de la duración (del tiempo) divide la sustancia única en formas que no tienen sentido intelectual, y para ver cómo son finalmente las cosas (adquirir una "idea adecuada" del mundo) debemos descartarla y asumir la perspectiva de la eternidad.

Leibniz observó que esta visión implica un precio que hay que pagar. La filosofía de Spinoza no tiene lo que los escolásticos llaman un *principium individuationis* (un principio de individualización), que nos permite distinguir una cosa de la otra, con el cual se puede atribuir una realidad sustancial al sujeto humano y unir nuestro discurso al ámbito de los individuos objetivos. Supongamos que impusiéramos

ese principio, abandonando el monismo y aceptando que el mundo se compone de una pluralidad de individuos, incluyéndonos. ¿Qué queda entonces de la visión del tiempo de Spinoza? ¿Podríamos seguir manteniendo que el tiempo es una forma de ordenar o concebir a los individuos, y que esos mismos individuos podrían despojarse de sus vestimentas temporales y vestirse con el manto de la eternidad, donde eternidad no significa duración infinita, sino existencia fuera del tiempo? Sólo si esto fuera posible, podríamos entender la promesa de la vida eterna. Sin embargo, ¿cómo podría ser eterna la *vida*, cuando la vida es esencialmente un proceso de crecimiento y decadencia? De hecho, ¿cómo se podría concebir en términos atemporales cualquier sustancia individual, cuando su individualidad (y, por lo tanto, su esencia) está ligada a su *identidad a través del tiempo*? ¿Cualquier cosa que aparezca bajo el aspecto de eternidad, ciertamente no es idéntico a *esto*, aquí, ahora?

12. La música de las esferas

Este asunto se sitúa en el límite de lo inteligible. Pero tal vez existan formas de abordarlo que no sean sólo místicas. Aquí hay una:

Cuando Kant analizó el problema del espacio y del tiempo en *Crítica a la Razón Pura*, sugirió (siguiendo sus propios argumentos precríticos) que el tiempo y el espacio eran en realidad "formas" de sensibilidad: que eran el marco en el cual se sitúa al mundo cuando se lo percibe. Las "cosas-en-sí-mismas" no están en el espacio y el tiempo; el mundo espacio-temporal es un mundo de apariencias. En la medida que Kant desarrolló el argumento de la *Crítica*, se le hizo cada vez más claro que la cosa-en-sí-misma, concebida en esa forma, no podría ser ni un objeto de conocimiento, ni podría sostener una relación inteligible con las apariencias que percibimos y entendemos. Al término del argumento, dejó de considerar completamente a la cosa-en-sí-misma, la que pasó a ser sólo un "nóumeno" (ver Capítulo 5). Para usar la metáfora de Wittgenstein, uno puede "dividir a través" por la cosa-en-sí-misma, la que no tiene un lugar en la visión-de-mundo que se define por ella y pasa a ser sólo una sombra arrojada por los argumentos que sirven para refutarla.

A Kant no le satisfizo esta conclusión. Porque su teoría de la libertad parecía implicar que confrontamos por lo menos *una* cosa-en-sí-misma: el ser trascendental cuyo escoger está determinado por la razón (con fundamentos "eternamente válidos") y "no está condicionado" por el mundo de las apariencias. De hecho, Kant trató heroicamente de defender una especie de "spinozismo individualizado", con el cual me *autoconcibo* en dos formas inmensurables: como parte de la naturaleza, ligada a ella por leyes causales y ocupando una posición

en el espacio y el tiempo; y como un miembro de un "reino de fines", fuera del orden empírico, y obediente sólo a la razón. (Kant agregó que el entendimiento se detiene frente a esta segunda perspectiva, la que sólo se expresa por los imperativos de la razón práctica y no a través de juicios).

Fichte y Schelling, los seguidores inmediatos de Kant, apoyaron su teoría de la libertad dejando de lado sus escrúpulos metafísicos. Toda una generación de pensadores pensó que Kant había probado que el ser trascendental era la única realidad, y que el postulado de libertad trascendental era la *base* de cualquier sistema concebible del mundo. En el caso nuestro tenemos acceso a lo realmente real, que es *anterior a*, y por lo tanto y en esencia *externo* a las condiciones sensoriales tales como el tiempo, el espacio y las categorías. Sin embargo, también se "autositúa" en el mundo de la naturaleza, y en esa forma se manifiesta en el orden temporal. En resumen, uno y el mismo individuo está tanto dentro como fuera del tiempo.

Nadie avanzó más en esta línea de argumento que Schopenhauer, cuyo *Mundo como Voluntad y Representación* es un *tour de force* de síntesis, en la cual la riqueza filosófica de la filosofía kantiana se desenvuelve en forma brillante, pero con pocos argumentos realmente válidos. Según Schopenhauer, el mundo natural es un sistema de "representaciones" que se ordenan mediante los conceptos de espacio, tiempo y causalidad. Detrás de esas representaciones, y en cierto sentido, prisioneras de ellas, descansa la cosa-en-sí, lo no-condicionado, cuya realidad puede captarse mirando hacia adentro y confrontándola dentro de uno mismo. El ámbito interior es un ámbito de conocimiento inmediato, en el cual se sabe sin conceptos, y con una certeza que es imposible obtener de otra manera. Como demostró Kant, es también un ámbito de libertad. En resumen, la cosa-en-sí es *voluntad*: la que se expresa a sí misma a través de la libertad, y que se revela a sí misma a través de la razón práctica, sin conceptos ni condiciones.

Para distinguir una voluntad de otra, necesitamos un *principium individuationis*, y Schopenhauer sostiene que esto sólo ocurre en el mundo de la naturaleza: es decir, en la esfera de la "representación", este principio nos permite identificar y diferenciar los objetos, a través de las condiciones espacio-temporales que gobiernan sus apariencias. Sin embargo, en sí misma, la voluntad no tiene *principium individuationis*, ni existe en el espacio ni en el tiempo. Es única, uniforme y eterna; está transitoriamente atrapada en su corta permanencia en la naturaleza contra la cual lucha en forma constante. La meta suprema de la voluntad es volver a la eternidad inconsciente de la cual emergió, y este esfuerzo para aniquilarse, para alcanzar el Nirvana del budismo, según Schopenhauer, es el secreto de la vida del hombre en la tierra:

> Despertando a la vida desde la noche de lo no-consciente, la voluntad se encuentra a sí misma como un individuo en un mundo interminable y sin límites, entre innumerables individuos, todos esforzándose, sufriendo y errando; y, como si se tratara de un mal sueño, trata de volver rápidamente a la vieja no-conciencia. No obstante, hasta ese momento sus deseos son ilimitados, sus demandas inagotables, y cada deseo satisfecho da origen a otro. Ninguna satisfacción posible en el mundo podría satisfacer este deseo vehemente, poner una meta final a sus exigencias, ni llenar el abismo sin fondo de su corazón (Cap. 46).

Precisamente porque descansa más allá del "velo de las apariencias", la voluntad, como cosa-en-sí, no se puede conocer por el entendimiento. Cualquier intento de representarla en el espacio y el tiempo traicionaría a su naturaleza íntima, y su última realidad sólo se puede conocer en el caso propio, y nunca se puede capturar con palabras. Sin embargo, aunque no se puede representar la voluntad, se puede expresar: dándose una voz a sí misma, en esas empresas guiadas por la razón que están libres de conceptos, y en las cuales se adquiere un orden que es el orden de la vida íntima y no de la vida externa. La más grande de estas empresas es la música.

Schopenhauer argumenta que en una sinfonía de Beethoven encontramos todas las pasiones humanas: pero "sólo en abstracto y sin ninguna particularización". La pena, pero no el objeto de la pena; anhelo, pero no la cosa que se anhela; el deseo, sin la cosa deseada. (Para representar los objetos de las pasiones, la música necesitaría conceptos, y por lo tanto, sacrificaría su capacidad de atisbar detrás del concepto para así enfrentarse a la cosa-en-sí). Por lo tanto, a través de la música conocemos de manera *objetiva* lo que en otra forma conocemos sólo desde el interior, como pura subjetividad.

Por varias razones, en las que no entraremos, la teoría de la música de Schopenhauer es insostenible. Pero constituye el eco de una antigua creencia pitagórica, que dice que la música contiene el secreto de la eternidad: que en la música encontramos "el punto de intersección de lo no-temporal con el tiempo". Tal vez el más claro exponente de la teoría pitagórica fue Boecio quien, en su *De Musica*, diferenció tres tipos de música: canto, música instrumental y la música del mundo, que es la fuente de toda la armonía natural. Esta música natural no se oye: de hecho, no *ocurre* en el tiempo, como lo hace la música humana. Consiste en el orden divino del universo, una conexión de cada parte con cada parte y de cada parte con la totalidad, que sólo puede ser comprendida a través del intelecto. La mejor manera de captar esta armonía divina es a través de las matemáticas, estudiando las relacio-

nes entre los números y construyendo esas sublimes pruebas de la geometría, en las cuales las relaciones entre las formas y las áreas se reducen a relaciones de número.

Entonces, la música de las esferas consiste en el orden eterno e inmutable de las cosas, que se revela al intelecto en las matemáticas y la filosofía. No obstante, Boecio sugiere que es precisamente este *mismo* orden el que revela la música a los sentidos. Cuando oigo una armonía, estoy percibiendo a través del oído las relaciones de números que resuenan a través de toda la eternidad. Aunque la música es un proceso temporal, y que lo que oigo en la música lo oigo extendido en el tiempo, sin embargo, esta experiencia ligada al tiempo me entrega una "premonición de inmortalidad": un vistazo hacia lo eterno y a la felicidad de estar tal vez allí, fuera del tiempo y del espacio.

La teoría de Boecio no es más sostenible que la de Schopenhauer. Sin embargo, hay probablemente un núcleo de verdad en lo que ambas tratan de decir. Cuando oímos una melodía, por ejemplo, oímos claramente un movimiento: la melodía comienza en cierto punto (digamos en Fa), rápidamente sube, luego más lentamente baja y finalmente termina en Do. Al describir la melodía en estos términos, estoy describiendo lo que oigo: sin embargo, en el mundo material de los sonidos, no existe algo como un movimiento, sino sólo la secuencia. Fa y luego Sol; pero nada que se *mueva* desde Fa hasta Sol. Lo que oigo es movimiento, aunque lo que realmente oigo son los sonidos que no se mueven. Es más, puedo identificar esa melodía nuevamente, en el mismo tono o en otro. Puedo reconocerla al ser tocada más rápido o más lento; puedo oír su imagen en espejo en el espacio imaginario de la música, como un canon invertido. En resumen, la melodía adquiere para mí el carácter de un individuo que retorna en varias formas, siempre animado por su movilidad interna. No obstante, la relación de este movimiento con la secuencia real de los eventos es virtualmente ininteligible. Aunque los sonidos con los cuales oigo la melodía están en el tiempo y en el espacio, la melodía misma parece habitar en un espacio y tiempo propios que encuentro en ese espacio y tiempo "ideales", aunque éstos no sean ni mi espacio ni mi tiempo, y aunque no se ajusten al mundo empírico.

Por lo tanto, con la música nos movemos fuera de nuestro tiempo y espacio hacia un tiempo y un espacio ideales: hacia un tiempo y un espacio que están allí sólo a través de la experiencia de la música. Desde ese tiempo ideal, por decirlo así, hay sólo un pequeño paso a la eternidad. Algunas veces, oyendo una fuga de Bach, uno de los cuartetos tardíos de Beethoven o algunos de esos temas infinitamente amplios de Bruckner, se me cruza por la mente la idea de que ese mismo movimiento que estoy oyendo puede habérseme hecho conocido en un solo instante: que todo esto aparece ante mí como si estu-

viese extendido en el tiempo por un accidente y pudiera haberlo conocido en otra forma, como las matemáticas se me dan a conocer. Porque la entidad musical, sea una melodía o una armonía, es sólo algo que visita *nuestro* tiempo en forma fugaz; su individualidad ya se ha emancipado del tiempo real. Por lo tanto, no tenemos dificultad en imaginarnos a este individuo que se ha emancipado completamente del tiempo, y que, sin embargo, *sigue siendo un individuo* (la voluntad de Schopenhauer no sigue siendo un individuo). Por lo tanto, en la experiencia de la música podemos dar un vistazo —tener una intuición— de lo que podría ser, para uno y el mismo individuo, existir en el tiempo y en la eternidad.

Por supuesto que esto no nos permite concebir cómo usted o yo podríamos existir en la eternidad. Pero, ¿es la dificultad para concebir esto una prueba de su imposibilidad? Recuerde que en la naturaleza de las cosas no podemos concebir un espacio que sea tridimensional, finito y no obstante sin límites. Pero en un espacio bidimensional *se puede* concebir algo equivalente (la superficie de una esfera). Pedirle a alguien que conciba a un individuo concreto (una persona) que existe eternamente, puede ser algo similar. Podríamos decir: usted sabe que una melodía, que existe en un tiempo ideal, existe también en la eternidad. Ahora imagine lo mismo de un objeto concreto, en tiempo *real*. En la misma forma decimos: usted sabe lo que es ser finito pero sin límites en un espacio bidimensional. Ahora trate de imaginárselo en tres dimensiones. ¡Y por supuesto que no lo puede *imaginar*!

Aun el lector reacio para aceptar esto debiera, al menos, despertar a la importante observación filosófica que dice que nunca vamos a encontrarle un sentido al tiempo, sin entender la naturaleza de las matemáticas. ¿Es realmente verdad que los objetos matemáticos existen, y que existen eternamente? Y si *es* verdad, ¿cómo podríamos alguna vez alcanzar la perspectiva que se requiere para comprender las leyes de las matemáticas?

CAPÍTULO 26

Matemáticas

Kant argumentó que el espacio era la "forma del sentido externo", y el tiempo, la "forma del sentido interno". Tal como la percepción representa al mundo organizado espacialmente, las experiencias (incluyendo las experiencias puramente "internas", como las sensaciones) sitúan a nuestro mundo en el tiempo. Espacio y tiempo son conceptos intrínsecos a la vida mental. El primero entrega conocimiento *a priori* en forma de geometría, mientras que el segundo entrega su propio conjunto de verdades que son *a priori* y también matemáticas. La "intuición" que se requiere para captar la geometría se complementa con otra en la comprensión de la aritmética, la operación de enumerar o de apuntar *primero* a esto y *luego* a eso. Tal vez esa operación es parte de lo que entendemos al entender el tiempo. Se podría decir que la aritmética es la ciencia *a priori* del enumerar.

Es difícil sostener estas temerarias y sorprendentes ideas. Pero el motivo que hay tras ellas es algo con lo que podría simpatizar el filósofo moderno. Kant trataba de entender la naturaleza *a priori* de la verdad matemática, sin caer en la "tentación de Platón", es decir, evitando situar los objetos matemáticos en un ámbito separado y eterno, al cual se accede misteriosamente a través del "ascenso" por la razón. Por el contrario, sugiere Kant, es nuestra naturaleza como seres sensoriales la que nos da acceso a las verdades matemáticas. Las matemáticas describen la estructura *a priori* de la experiencia, la "forma" en la cual tiene que caber la experiencia si es que va a ser verdaderamente nuestra y un objeto de nuestra percepción autoconsciente. Pero no describe ningún algo *dentro* del mundo empírico. Es por esto que, si se comete el error de Platón de pensar que las matemáticas describen *objetos*, situaría estos objetos en un ámbito trascendental.

Desde el punto de vista de Kant, las proposiciones matemáticas son *a priori* pero sintéticas, y en esto está de acuerdo con Platón. Pero su explicación para esta afirmación la despoja de su fuerza metafísica: su aceptación implica dejar de concebir a las matemáticas como el paradigma del conocimiento objetivo que ha sido desde la antigüedad.

Al mismo tiempo, hay una plausibilidad intuitiva respecto a la postura de Platón. Considere las siguientes afirmaciones:

1) Sabemos muchas verdades matemáticas, y las sabemos sin tener duda alguna.

2) Las verdades aritméticas son *sobre* o *acerca de* números.

3) Los números son el tema de las identidades, y de hecho, la identidad de los números es uno de los conceptos matemáticos básicos.

4) Verdad significa correspondencia con los hechos.

Por razones que ya debieran sernos familiares, sería difícil aceptar estas proposiciones y negar que los números son *objetos*. También es difícil aceptar que los números sean objetos sin aceptar que, como sostiene la teoría de Platón, son objetos eternos, inmutables y que existen necesariamente. Es más, los números no toman parte en ningún cambio o proceso; son inertes causalmente. Por lo tanto, es completamente razonable situarlos en un ámbito trascendental aparte.

1. Naturaleza de las matemáticas

Las matemáticas tienen muchas ramas, y es plausible la sugerencia de Kant de que la geometría y la aritmética son ciencias diferentes, una relacionada con el espacio y la otra con los números. Sin embargo, desde Descartes se ha sabido que, usando un sistema de coordenadas, se pueden representar algebraicamente las formas y las pruebas geométricas. Los nuevos planteamientos que se comentaron en el capítulo anterior son una prueba adicional de la posibilidad de estudiar la geometría, sin referirse a los diagramas y figuras que normalmente se usan para enseñarla.

Hilbert trató de demostrar que las matemáticas se podían reducir a un conjunto de sistemas axiomáticos, cada rama del cual se distingue de las otras por sus axiomas. Las reglas de inferencia son comunes a las matemáticas e implican pasos lógicos elementales como el *modus ponens*, que son propiedad del razonamiento como tal. Lo que hace que una teoría sea una teoría *matemática*, en contraposición con un análisis lógico, está en la naturaleza de los axiomas. Aunque estos axiomas son inmensamente variados, como tienen que serlo para poder describir el espacio, el tiempo y las mediciones en todas sus formas, tienen una característica que les es distintiva y que los marca como matemáticos, es decir, la referencia al álgebra de los números. El álgebra es aritmética con variables, y si se logra entender la aritmética, la aritmética dejaría de ser un misterio metafísico. De manera que Platón y Pitágoras tenían razón en esto: el número es el concepto básico de las matemáticas, y es la fuente final de su status metafísico.

Hilbert era platónico. Pero esto no quiere decir que haya sucumbido a lo que he llamado la tentación de Platón: no lo hizo. Hilbert postuló que todas las teorías matemáticas podían reducirse a sistemas

axiomáticos, pero también creyó que era imposible eliminar la idea de número en los axiomas. Por lo tanto, debemos suponer que las expresiones numéricas *representan* objetos, los que tienen una realidad independiente de nuestros cálculos. Esto es lo que generalmente significa "platonismo": la teoría de que las matemáticas describen un ámbito o sistema de *objetos con existencia real e independiente*, cuya naturaleza nos es conocida a través de demostraciones, pero que son entidades que se sitúan por sobre las pruebas que usamos para descubrirlas.

Hay muchas razones para alarmarse con el platonismo. No sólo porque los números son objetos muy extraños, si es que son objetos. Hay una cantidad aterradora de ellos, de hecho, como Cantor lo demostró con su teoría de los números transfinitos, hay una "infinidad no-enumerable" de ellos. Simplemente no hay fórmula o procedimiento alguno que identifique la totalidad de los números; tampoco hay una fórmula que se pueda aplicar un número infinito de veces. La facilidad con que los números pueden extraerse del sombrero de las matemáticas superiores sugiere a mucha gente que nunca estuvieron realmente *allí* y que son sólo subproductos ilusorios de un juego de prestidigitación que los muestra.

En consecuencia, y como una alternativa para el platonismo, emergió la teoría del constructivismo. Éste existe en una multiplicidad de formas, pero, en este siglo, los holandeses L.E.J. Brouwer y A. Heyting le dieron su apoyo más serio. Éstos defendieron una versión del constructivismo que llamaron "intuicionismo". Éste es el nombre bajo el cual frecuentemente se discute esta teoría (por ejemplo por Dummett, en su libro con ese título). El constructivista cree que la única concepción de la verdad matemática es la idea de prueba o demostración. Nuestras teorías matemáticas son constructos intelectuales, que sólo alcanzan la altura de sus andamiajes y que nunca nos van a conducir a otros ámbitos o a objetos que existen en forma independiente. *Todo* lo que hay es la prueba. Asimismo, los números no existen hasta que se los "construye", a través de operaciones que los generan en un número finito de pasos. No hay números "allá afuera", a la espera de ser descubiertos; todos los números que existen están contenidos en los libros y artículos de los matemáticos. Decir que los números existen es decir que hay pruebas válidas implicando numerales.

El constructivismo elimina la vertiginosa metafísica a la que pareciera someternos el platonismo; también da, o por lo menos parece dar, una explicación inteligible respecto a la naturaleza *a priori* de las matemáticas. De hecho, es la misma explicación que dio Kant. Las proposiciones matemáticas se conocen *a priori* porque nosotros mismos somos sus autores. Sabemos tanto de números, y en forma tan infalible, porque las verdades respecto a ellos se crean por las pruebas que llevan a ellas.

Sin embargo, el embrujo del constructivismo se esfuma rápidamente. Como reconocieron los intuicionalistas, es imposible aceptar su punto de vista sobre los números y dejar incólume a la lógica. Una proposición matemática es verdadera sólo si hay una prueba de ella; en forma similar, es falsa sólo si hay prueba de su negación. Pero, ¿qué ocurre si no hay pruebas para ninguna de las dos alternativas? Estamos forzados a decir que la proposición no tiene sentido, lo que ciertamente es intolerable, porque entonces tampoco sabríamos lo que *queremos decir* con una proposición matemática en ausencia de pruebas para ella, o si ésta es verdadera o falsa. En otras palabras, se debería negar la ley "del tercero excluido". Pero esto no es todo lo que tendríamos que negar. Como lo demostró Heyting, vamos a necesitar un sistema completamente nuevo de lógica —lo que él llamó la lógica intuicionalista—, para poder acomodar la visión constructivista de la verdad matemática. Este sistema de lógica resulta ser claramente *contra*-intuitivo. De hecho, los intuicionalistas anticiparon, en el campo especial de las matemáticas, las dificultades que encuentran todas las formas de "anti-realismo". (Ver Capítulo 19).

¿Dónde nos deja esto? ¿Hay alguna explicación para la naturaleza *a priori* de las matemáticas que evite tanto la metafísica de los platónicos como la lógica desviada del constructivismo?

2. Logicismo

Esta cuestión nos devuelve al período inicial de la filosofía moderna. La teoría kantiana de las matemáticas como sintéticas *a priori* inspiró a Frege para componer sus *Fundamentos de la Aritmética.* Su objetivo fue demostrar que, como había supuesto Hume, las matemáticas eran realmente *analíticas.* Frege consideró que esto significaba que las matemáticas se podían reducir a las leyes elementales de la lógica, del tipo de leyes que hay que aceptar para que exista el razonamiento. Así se originó el programa "logicista", la búsqueda de la derivación de la lógica a las matemáticas, con la que la segunda sería reducida a la primera, eliminando así los problemas residuales respecto a la naturaleza de la verdad matemática.

Leibniz ya había tratado de llevar a cabo esta reducción. Produjo una notable prueba para la afirmación que $2 + 2 = 4$, que es así: $2 =$ df. $1 + 1$; $4 = 1 + 1 + 1 + 1$. De modo que $2 + 2 = 1 + 1 + 1 + 1 = 4$. La proposición se prueba al sustituir las definiciones. "$2 + 2 = 4$" es algo que es "verdad por definición". Pero la prueba de Leibniz no funciona, porque le falta una línea: $2 + 2 = (1 + 1) + (1 + 1)$. Y, ¿qué es lo que autoriza eliminar los paréntesis y convertir $(1+1) + (1+1)$ en $(1 + 1 + 1 + 1)$? Esta movida es exactamente lo que la operación de

sumar autoriza, pero es algo autorizado por las leyes de la aritmética, no por las leyes de la lógica.

A fines del siglo pasado, Dedekind demostró que todas las nociones básicas de la aritmética (racional, real y números complejos) se podían reducir a la teoría de los números naturales. Después Cantor demostró que el concepto de correspondencia de uno-a-uno podía ser usado para definir "equinumeralidad" (*"equinumerosity"*); y finalmente Peano redujo la aritmética a un conjunto de axiomas. Sólo quedaba definir los conceptos fundamentales que implicaban estos axiomas, para completar la reducción de la aritmética.

Los "postulados" de Peano, como habitualmente se los llama, son muy elegantes:

1. El 0 es un número.
2. Cada número tiene por lo menos uno y a lo más un sucesor que también es un número.
3. El 0 no es el sucesor de ningún número.
4. No hay dos números que tengan el mismo sucesor.
5. Lo que sea verdad del 0, también es verdad para el sucesor de cualquier otro número, y si es verdad para ese número, es verdad de todos los números.

El quinto postulado expresa el bien conocido axioma de la inducción matemática, que es lo que permite probar teoremas válidos para todos los números a partir de sólo tres de ellos. De estos cinco postulados se puede derivar toda la aritmética. Por lo tanto, el programa logicista busca definir los tres términos originales, "número", "sucesor" y "0", y además busca demostrar que los postulados pueden derivarse de las definiciones a través de la lógica. Esto es lo que Frege y Russell trataron de hacer usando la idea de la correspondencia uno-a-uno que había introducido Cantor.

El primer paso es determinar cuáles son los números que están ligados al asunto. Cuando digo que Sócrates es uno y que la Santísima Trinidad son tres, ¿de qué se está predicando el "uno" y el "tres"? De inmediato queda claro que los números no son una propiedad de los objetos: de Sócrates no se predica la unidad, como lo hace la sabiduría. Si no fuera así, podría inferir de las premisas que Sócrates es uno y que Platón es uno, que Sócrates y Platón son uno. La respuesta a esto se sugiere por la teoría de la cuantificación. Frege argumenta que cuando digo que un hombre existe, no predico la existencia de un hombre, sino que, más bien, predico el *concepto* hombre: lo que estoy diciendo es que el concepto de hombre tiene por lo menos una instancia. (La existencia es un predicado de predicados). En forma similar, los números se predican de conceptos: decir que hay cinco hombres sabios, es decir que el concepto *hombre sabio* se instancia cinco veces.

Ahora podemos entender, por lo tanto, cómo se traducen las expresiones adjetivantes de los números al lenguaje de la lógica. Esto fue precisamente lo que hizo Russell, con su teoría de las descripciones definidas, la que nos muestra cómo representar "Hay exactamente un *x* tal que...". Generalizando, podemos escribir:

0) "No hay traducciones de *F*s" como $\sim (\exists x)(Fx)$

1) "Hay exactamente una traducción de *F*" como:

$(\exists x)(Fx \;\&\; (y)(Fy \supset. \; y = x))$

(2) "Hay exactamente dos traducciones de *F*s" como:

$(\exists x)(\exists y)(Fx \;\&\; Fy \;\&\; \sim (x = y) \;\&\; (z)(Fz \supset.(z = x) \vee (z = y)))$

Y así sucesivamente. Pero esto no nos explica cómo permite darle sentido a los sustantivos numéricos: cero, uno, dos, etc., ni nos entrega el método para expresar las leyes y cálculos matemáticos. Para ello hay que definir a los propios números.

Para definir números, primero se debe pasar desde un concepto a su "extensión" (a la clase de cosas que dependen de él). Frege postuló que cada concepto determina una clase: para cada concepto *F*, existe una clase de cosas que son *F*. El número de un concepto *F* es el número de miembros de la clase de cosas que son *F*. Se puede saber que este número es el mismo que el número de otro concepto, sin que para ello se tenga que saber *qué* número es. Esto se debe a que los miembros de dos clases pueden ordenarse mediante una correspondencia de uno-a-uno entre ellos. Si para cada miembro de la clase de *F*s existe un miembro de la clase *G*s y viceversa, se puede decir que las dos clases son equinumerales, aun cuando no sepamos cuántos son los *F*s. Nuestra definición de "equinumeralidad" es una definición puramente *lógica*, que no hace uso del concepto de número.

No obstante, ahora es posible *construir* una definición de número usando otra idea lógica: la idea de una "clase equivalente". Supongamos que se quiere definir la dirección de una línea en términos de la geometría euclidiana. Primero que nada, se necesita definir el concepto de la "misma dirección": *ab* tiene la misma dirección que *cd*, si y sólo si *ab* y *cd* son líneas paralelas. Después se define la dirección *ab*, como la clase de todas las líneas que tienen la misma dirección que tiene *ab*. Esto es, una clase equivalente, una clase que identifica completamente la extensión del concepto: *dirección de ab*. Desde el punto de vista matemático, se puede decir todo lo que sea necesario respecto a la dirección de *ab* analizando las propiedades de esta clase. Si se quiere definir dirección en general, se puede decir que es la clase de las clases que son equidireccionales.

Asimismo, es posible definir número como la clase de las clases equinumerales. El objetivo es completar la definición usando sólo conceptos *lógicos*: conceptos cuyo significado y extensión se determinan por las leyes elementales del razonamiento. De modo que así es como

se podría definir el cero: considere el predicado "no idéntico a sí mismo". Ésta es una verdad lógica que se aplica a nada (ninguna cosa). Luego, necesariamente, la clase que determina este predicado no tiene miembros. Es la "clase nula". Por lo tanto, el número cero puede definirse como el número de entidades *x*, en las que *x* no es idéntica a sí misma (alternativamente, como la clase de todas las clases de entidades que no son idénticas a sí mismas).

$0 = \text{df.N}x \sim (x = x)$

("N*x*" significa el número de *x* tal que...).

Habiendo definido cero, los otros números se definen en forma recurrente, así: el número 1 es la clase de todas las clases que son iguales en número a la clase nula (porque es una verdad lógica que hay por lo menos una y no más de una clase nula); el número 2 es la clase de todas las clases igual en número a la clase cuyos únicos miembros son la clase nula y la clase cuyo único miembro es la clase nula. Y se puede seguir así. (Se "construyen" los números a partir de la clase nula y sin hacer ninguna suposición ontológica). También podemos definir la relación de sucesor usando el cuantificador existencial. Porque el número de los *F*s es mayor en "uno" que (el que sucede a) el número total de los *G*s y donde hay un *F* constituido por el *resto* de los *F*s (todos menos ese "uno") formado por el mismo número que *todos* los *G*s. (Recordar que "el mismo número que" se define sin hacer referencia a números).

El final primitivo requerido por los postulados de Peano es el concepto del número en sí mismo. Frege invoca ingeniosamente la inducción matemática (el quinto postulado de Peano) para proveerse de la definición. Se puede decir que *x* es un número natural si está incluido en todos los conceptos que incluyen al cero y que es tal que cualquier sucesor de lo que lo incluye, también está incluido en él.

Esta definición nos permite derivar los postulados de Peano, y, a partir de ellos, derivar el resto de la aritmética. Como Dedekind y Cantor habían mostrado cómo se podía derivar toda la teoría de los números partiendo de la aritmética, y como la teoría de los números *es* lo que es distintivo en las matemáticas, hemos derivado las matemáticas a partir de la lógica. Q.E.D.

3. La paradoja de Russell

He presentado así, usando el más escueto de los esquemas, la teoría de las matemáticas de Frege. Al mismo tiempo que Frege la estaba produciendo, Russell trabajaba en líneas similares y hacia las mismas metas. Sin embargo, Russell notó una paradoja que arrojó dudas sobre toda esta empresa. La prueba de Frege descansa promiscuamente en la suposición de que, por cada predicado *F*, existe la clase de cosas que

son *F*. Se supone que esto es una idea intuitiva de la lógica, que es tan básica que no requiere más justificaciones, como la ley que dice que todo es idéntico a sí mismo. Sin embargo, introduce un concepto, el de clase, que no está a la par con las nociones habituales de la lógica. Las clases constituyen entidades nuevas en la ontología: las clases no son sólo conjuntos o agregados, sino colecciones ordenadas. Entonces, ¿por qué suponer que la idea de "miembros de una clase" es una idea lógica, como lo es la predicación?

Peor aún, hay una contradicción que se origina de las suposiciones de Frege. Considere el predicado "no es un miembro en sí misma". Si las clases son entidades legítimas, este predicado se puede aplicar a ellas. Es seguro que la clase de las cosas aburridas tiene que ser también aburrida: por lo tanto, es un miembro en sí misma. La clase de las cosas pequeñas es grande y, por lo tanto, no es un miembro en sí misma. Y así sucesivamente. Si cada predicado determina una clase, esto también debe ser verdad del predicado "no es un miembro en sí misma". Por lo tanto, tiene que existir una clase de cosas que no son miembros en sí mismas. ¿Es esto ser miembro en sí misma o no? Si lo es, no lo es. Si no lo es, entonces es. Lo que es una completa contradicción.

Han habido muchas respuestas para esta paradoja. Pero ninguna logra salvar a la empresa logicista, ya que todas ellas requieren la invocación de nociones que están fuera del contenido autoevidente de la lógica. He aquí dos de las más famosas respuestas:

i) La teoría de los tipos. Con ella, el propio Russell quiso soslayar la paradoja. Todas las entidades se disponen de acuerdo a tipos jerárquicos, lo que determina que, mientras las entidades del mismo tipo pueden juntarse en una clase, las entidades de tipos diferentes no lo pueden hacer. Por ejemplo, hay una clase de objetos rojos. Pero no hay una clase que junta a los objetos rojos con la clase de los objetos rojos. La clase de los objetos rojos pertenece a un tipo superior que el tipo de los objetos rojos en forma aislada. En la medida que ascendemos en las jerarquías, este modo se repite. Hay una clase cuyos miembros son la clase de los objetos rojos, otra que es la clase de los objetos verdes, otra es la clase de los objetos azules y otra la clase de los objetos amarillos. Pero no hay ninguna clase que consista en el conjunto de todas ellas juntas con la clase de las clases de objetos coloreados. Y así sucesivamente *ad infinitum*. De este modo se elimina cualquier intento de construir una clase cuyos miembros sean de diferente tipo. No se deben introducir clases híbridas, ya que el resultado no va a ser una expresión bien fundada en nuestra lógica. Luego, la expresión "la clase de las clases que no son miembros de ellas mismas" no es una expresión permitida.

Hay algo intuitivamente atractivo en esta idea. Se hace eco de la idea constructivista de que las entidades abstractas existen porque nosotros las construimos; por lo tanto, para no hacer algo sin sentido, se debe tener cuidado *cómo* las construimos. Las clases híbridas sufren del mismo defecto que las oraciones "la existencia existe" o "el concepto de caballo es un caballo": éstos se aplican subrepticiamente conceptos a sí mismos, más que a las cosas que dependen de ellos. Por otro lado, esta intuición es metafísica, en el mejor de los casos, y ciertamente no es lógica.

Es más, no es posible continuar planteando las bases de la aritmética sin hacer más suposiciones. Podemos construir el número cero a partir de la clase nula por medios puramente lógicos. Pero consideremos un número arbitrario *n*. ¿Cómo sabemos que existe *n*? Lo podríamos construir en la forma que indiqué anteriormente: si se toma la clase nula, es una cosa; y ahora, si se toma la clase cuyo miembro único es la clase nula, es otra; y la clase cuyo único miembro es la clase cuyo único miembro es la clase nula, es otra, etc. En esa forma se podría construir a partir de nada una clase con *n* miembros para cualquier *n*. Todos los números pueden ser discutidos sin necesidad de suposiciones ontológicas. Pero la clase que resulta de esto es un híbrido bestial que, desde su segundo paso, es negado por la teoría de Russell. Luego, no es posible construir la clase cuyo número es *n* sin, al mismo tiempo, suponer la existencia de un número *n* de cosas del mismo tipo. Por lo tanto, en nuestro mundo tienen que existir tantas entidades como hay números. De otro modo, sería imposible que las matemáticas pudieran deducir la existencia de un tema conocido. Ésta es una vasta (de hecho, infinita) suposición ontológica. Russell lo llama el axioma de la infinidad. Pero difícilmente es una verdad lógica, y tal vez ni siquiera una verdad empírica. En este caso, habría serias dudas sobre la naturaleza *a priori* de las matemáticas.

ii) Teoría de conjuntos de Zermelo. La respuesta de Ernst Zermelo fue más simple y clara, aunque de alguna manera menos intuitiva. Zermelo sostuvo que la paradoja se produce sólo con algunos predicados, como los que escogió Russell. Por lo tanto, hay que concluir que no hay un conjunto que corresponda al conjunto de los objetos que no son miembros de ellos mismos. Algunos predicados determinan conjuntos, otros no: y esto se puede indicar diciendo que hay un conjunto para cada predicado legítimo, pero no para cada predicado. A partir de la teoría de conjuntos, definida en esta forma, se construyen nuestras matemáticas.

Pero esta nueva noción de los conjuntos está muy lejos de la idea intuitiva de clase propuesta por Russell. No es posible establecer la extensión de esta idea a través del solo estudio de las nociones lógicas; para hacer esto se necesitan más aplicaciones del razonamiento

matemático del tipo que la teoría hubiera querido explicar. Los números se reducen a conjuntos, sólo porque los conjuntos se han convertido en números, manteniendo todas las características que hacen que los números sean difícilmente entendibles. En particular, el signo de miembro-de-conjunto, $\in$, se transforma en un nuevo primitivo matemático, cuyas propiedades son dadas por la teoría que se construye con él, y no por una excursión en el ámbito de la lógica.

4. Primacía de las matemáticas

Pero las cosas pueden volverse contra el logicista. Él comienza con la confiada suposición de que la predicación es una idea trasparente, completamente inteligible dentro de la estructura de la lógica de Frege. Mediante la lógica de predicado, el logicista definió primero el ser miembro de clase, y luego el número. Pero la paradoja arroja dudas no sólo en la definición de ser miembro de clase, sino que en la idea misma de predicación de la cual se deriva. Es notorio cómo Frege evade enfrentar la pregunta de qué es "*F*". Dice que es un concepto, pero cada concepto determina una función. Las funciones no son entidades completas, como lo son los objetos: son "no saturadas". Entonces, ¿qué cosa en el mundo corresponde a las funciones *F*? ¿Cómo se pueden individualizar las funciones? (Ya hemos abordado este problema en el Capítulo 12). Al contestar esta pregunta se podría caer en la tentación de moverse a un tercer nivel de interpretación: un nivel más allá del concepto y de la función *F*, el nivel de la *extensión* del concepto: el tipo de cosas que son *F*. Con esto, por fin, tenemos un trozo de realidad que es tangible, algo en el mundo al que está anclado el predicado "*F*". Desafortunadamente, sin embargo, esta elucidación es precisamente lo que se elimina con la paradoja de Russell. Surge una contradicción en la suposición de que cada predicado determina una clase. Por lo tanto, necesitamos un criterio para diferenciar los predicados legítimos de los ilegítimos.

De hecho, *tenemos* un criterio. Sólo se necesita agregar el signo $\in$ de miembro-de-conjunto a la lista de primitivos y luego aplicar la regla que dice que por cada conjunto hay un predicado legítimo. Se puede definir predicación en términos de membrecía: predicar un *F* de un *a* es decir que *a* es un miembro del conjunto de *F*s. Esto termina con las referencias a esas extrañas entidades "no saturadas" a las que es difícil aplicar el concepto de identidad, en vez, se hace referencia a entidades reales del mundo, cuyas condiciones de identidad son fácilmente comprendidas: los conjuntos, cuando tienen los mismos miembros, son idénticos.

Con ello, la operación fundamental de la lógica, es decir, la formación de la oración sujeto-predicado, se explica en términos de una

operación *matemática* cuya naturaleza se define por los axiomas de la teoría de conjuntos. El ser miembro-de-conjunto es la base de las matemáticas, y también resulta ser la base de la lógica; las leyes de miembro-de-conjunto son las leyes del pensamiento. En resumen, la lógica no es la base de las matemáticas, es sólo una rama de ella.

Las cosas nunca son tan simples como parecen. Porque, aunque esa línea radical tendría atractivos para un seguidor de Quine, tiene un corolario que pocos fuera de él están dispuestos a aceptar. Por ejemplo, el conjunto de las criaturas con riñones[1] es idéntico al de las criaturas con corazón[2], ya que toda criatura con un riñón tiene también corazón, y viceversa. Pero la lógica, la biología y la medicina nos obligan a distinguir entre estas dos entidades, ¿y qué mejor manera de hacerlo que la que propuso Frege, es decir, que hay *dos* propiedades determinando una clase *única*?

Se podrían preservar las ventajas que tienen los conjuntos sobre las propiedades, si se pudieran definir las propiedades (y no sólo las extensiones de las propiedades) en términos de conjuntos. No es imposible hacerlo. He aquí una sugerencia: la propiedad F es idéntica a la propiedad G si, y sólo si, por cada mundo posible w, el conjunto de Fs en w tiene los mismos miembros que el conjunto de Gs en w. Pero con esto uno se ve obligado a internarse en un territorio donde ningún quineano estaría dispuesto a aventurarse; y si la única forma de definir propiedades implica cuantificar los mundos posibles, esto sería una buena razón para dejar de lado las propiedades en forma completa.

5. Teoría de conjuntos

Aunque los siete axiomas de la teoría de conjuntos postulada por Zermelo y su contemporáneo Abraham Fraenkel (conocida ahora como la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel) fueron inspirados por Frege, están muy lejos de lo que hubiera sido aceptable para este filósofo. Estos axiomas no son arbitrarios, pero se supone que corresponden a la más básica de las operaciones intelectuales cual es "unir las cosas en el pensamiento", lo que se hace cuando se cuentan, agrupan o colocan cosas bajo un predicado único. Los axiomas no son verdades lógicas, sino parte de lo que Russell llamó "definiciones implícitas" (ver Capítulo 7): el símbolo definido es el $\in$ del miembro-de-conjunto. Su verdad se establece por intuiciones que son demasiado profundas para pruebas, ya que toda prueba depende de ellas.

El "Axioma de Fundamento" de Fraenkel dice que no hay conjuntos sin fundamentos: es decir, que no hay conjuntos que contengan miembros que contengan miembros que contengan miembros..., hasta el infinito. Esto captura la idea intuitiva de que los conjuntos se cons-

tituyen por, y supervienen a, sus miembros. Los conjuntos "descienden a la tierra" a través de sus miembros: sólo se tiene un conjunto cuando se "han comprendido" las cosas que éste contiene. Existe un conjunto de cuervos, pero no existe un conjunto de no-cuervos. (Si existiera ese conjunto, llamémoslo N, existiría también un no-cuervo. De modo que N contendría N, que contiene N, que contiene N..., *ad inf*). ¿Constituye esto una solución de la paradoja de Hempel?

Es aún más importante que ahora se pueda entender por qué es insostenible la definición de número de Frege-Russell. No existe el conjunto de todos los conjuntos con dos-miembros (el conjunto que, para Frege, es idéntico al número 2. Si ese conjunto existiera, llamémoslo S, habría también (de acuerdo con el Axioma de las Parejas) otro conjunto T, que consiste en S y Lady Thatcher. Pero T es un conjunto de dos-miembros: luego S contiene a T que contiene a S que contiene a T que contiene a..., *ad inf.* De nuevo se viola el Axioma de Fundamento: el conjunto T es una escalera infinita que nunca toca la tierra; una escalera sin el primer peldaño, como la que le fue ofrecida a Jacob en su sueño.

Debe abandonarse la empresa de definir los números como conjuntos de conjuntos; con esto, los propios conjuntos *se transforman* en los primitivos de las matemáticas. Es más, ahora vemos que, después de todo, tal vez Kant tenía razón. Los axiomas de la teoría de conjuntos no son verdades analíticas. No es una inconsistencia negar el Axioma de Fundamento. Pero es evidente que este axioma no es *a posteriori;* se conoce *a priori,* a través de la reflexión sobre la concepción intuitiva de ser-miembro. Es más, la prueba para la teoría de conjuntos es el hecho de que de ella se puede derivar toda la aritmética. Pero la aritmética es diferente a la geometría: sería dudoso apoyar una "aritmética de alternativa" o imaginar mundos posibles en los que no rigen nuestras leyes de la aritmética. Porque en aritmética no hay un tema *a posteriori* como ocurre con el espacio físico, que es el tema *a posteriori* de la geometría. Luego no es un hecho *contingente* el que nuestro mundo obedezca las leyes de la aritmética. En resumen, la teoría de conjuntos, que es la aritmética en su estado final de desnudez, es un cuerpo de verdad sintética *a priori* y necesaria.

6. ¿Qué son los números?

Entonces, ¿qué son los números? Es difícil encontrar la respuesta. Decir que son conjuntos es decir nada, si no podemos decir *cuáles* conjuntos son. Aun maniobrando nuestro camino para evitar la paradoja de Russell (que es sólo una de las muchas paradojas similares), todavía no estaríamos ni cerca de decir lo que realmente *es* el número 3. Cualquier conjunto de tres-miembros podría ser *usado* en cálculos

como si fuese el número 3. Pero, ¿cuál de esos infinitos conjuntos *es* el número 3?

La respuesta es que no hay respuesta. Pero tal vez *ésa sea* la respuesta. Paul Benacerraf, en un sorprendente artículo ("What numbers could not be"), considera que la principal herencia del logicismo es su conclusión de que, sean lo que sean los números, no son objetos. No hay un objeto que *sea* el número tres. Se podría escoger cualquier secuencia de conjuntos que estuviese apropiadamente construida para que sirviera como una entidad de nuestra aritmética. Mientras estén ordenados en la forma apropiada para poder enumerar (es decir, en la forma que se resume en los postulados de Peano) no hay literalmente nada para este fin que distinga una secuencia de la otra. Si los números fueran *objetos* definidos, con existencias propias e independientes, habría un conjunto específico de objetos que serían ellos. Pero no existe ningún conjunto de este tipo; sea cual sea el que destaquemos, siempre va a ser una elección arbitraria de uno entre un número indefinidamente grande de competidores.

Esto podría no ser correcto. Pero toca un acorde de simpatía. Nos recuerda que las matemáticas son una práctica, que tiene sentido a partir de la actividad de enumerar, medir y calcular. La tentación platónica nos aleja de esas actividades, para llevarnos a un ámbito inmóvil y sin conflictos, donde los números, más que ser usados, son contemplados, dados vuelta una y otra vez bajo nuestra mirada intelectual, como joyas preciosas de la eternidad. Pero el conocimiento matemático no es *así*. Si lo fuera, sería posible imaginar a alguien que con un perfecto entendimiento intelectual de los números (¡o por lo menos, con un número pasable de ellos!), no fuera capaz de contar un rebaño de ovejas. ¿No deberíamos, como lo hizo Kant, poner primero la práctica y considerar los números como sombras arrojadas por nuestra actividad, que dan apariencia de entidades mientras no tratemos de capturarlas?

7. Teoría y metateoría

Después de Frege y Russell, la filosofía de las matemáticas dio un nuevo paso adelante con el desarrollo de las metateorías. Éstas juegan un papel cada vez más importante en la filosofía de la lógica, y vale la pena saber algo acerca de ellas. Podemos definir una teoría como un conjunto de axiomas con reglas de inferencia. Un teorema es cualquier fórmula que se deduzca de los axiomas a través de la aplicación de reglas en forma repetida. Pero la teoría está vacía mientras los axiomas no tengan una interpretación. Hay que asignar valores a los términos primitivos y demostrar cómo los valores de las fórmulas se derivan de los valores de sus partes. (Esta "asignación de valores" es parte de la

teoría de la verdad para un lenguaje, como vimos en el Capítulo 19). La interpretación no se hace usando la teoría misma; es algo que *nosotros* hacemos a través de otra teoría: la metateoría. Una metateoría puede decirnos que en un sistema, un determinado axioma es independiente de los otros. (La independencia se prueba demostrando que hay una interpretación que hace que el axioma se torne falso, mientras que los otros son verdaderos). Una metateoría puede demostrar que un determinado conjunto de axiomas es completamente relativo a cierta interpretación; esto significa que genera todas las fórmulas que son verdaderas bajo esa interpretación. La metateoría puede demostrar además que los axiomas son inconsistentes, es decir, que hay una interpretación que puede generar a *p* y a no-*p* como teorema. (Alternativamente, una interpretación en la cual cualquier fórmula bien conformada es un teorema: ver el capítulo siguiente).

Podemos también imaginar metateorías que nos digan si es posible probar una determinada fórmula, aunque en la teoría no haya una prueba para ella. Si podemos probar que los axiomas generan todas las verdades de la aritmética, y que esa verdad es *p*, entonces hemos probado que se puede probar *p*. Pero no lo hemos probado *en* la teoría. Esto satisface algo al platonista, porque sugiere que la verdad matemática es distinta de las pruebas particulares con las que se las establece. Hay verdades que aún no se han probado: por lo menos no *en la teoría*. El golpe final para el programa logicista fue dado por Gödel, con su famosa prueba metamatemática que sostiene que no puede haber una prueba de lo completo de la aritmética que permita también probar su consistencia y viceversa. En un sistema de axiomas que sea suficiente para generar aritmética, no se puede saber al mismo tiempo si es consistente y completo. Luego, puede haber fórmulas de aritmética que son *verdad*, pero que no pueden ser probadas. Pareciera deducirse que no hay un sistema lógico, por refinado que sea, que resulte suficiente para generar todo el rango de las verdades matemáticas. También se deduce que no podemos tratar a las matemáticas como lo hubiera deseado Hilbert, como simples hileras de fórmulas que se pueden probar: es falsa la teoría del "formalismo".

Las especulaciones sobre el teorema de Gödel pueden ser divertidas, como se puede verificar en el libro de Douglas Hofstadter *Gödel, Escher, Bach*, un libro que también hace algunas valientes comparaciones (como las implicadas en el título). Pero es un terreno en el cual el amateur debe andar con cautela. Por lo tanto, contentémonos con la idea de que todavía hay cierta vida en el platonismo. Si en las matemáticas pueden existir verdades que no se pueden probar, las matemáticas no pueden reducirse a las pruebas con las que las construimos. Hay un ámbito de verdad matemática, al que podemos o no tener acceso a través de nuestros procedimientos intelectuales. Y lo

extraordinario es que esto es algo que *también* podemos probar. Es un hecho notable que el ser humano se pueda alzar sobre sus propias limitaciones y proyecte su pensamiento hacia las regiones mismas donde no puede vagar libremente. (Pero, ¿tal vez esto es sólo uno de esos acertijos matemáticos, que reflejan la artificialidad del mundo de los números? En todo caso, ésa sería la respuesta de los constructivistas). Sea cual sea la forma de enfrentar ese mundo, no podemos dejar de sorprendernos por un hecho singular. Aquello de lo que estamos más seguros, y que ha dado su paradigma de conocimiento a los filósofos desde la antigüedad, es también el ámbito de la paradoja. Y la solución para cada paradoja parece generar otra, hasta el punto donde nos sentimos compelidos a dudar de la validez objetiva de las únicas verdades que nunca habían sido dudadas. Entonces, ¿qué *es* una paradoja y por qué hay que evitarlas?

CAPÍTULO 27

Paradoja

Por paradoja se entiende una proposición que es "contraria a la creencia". Las paradojas son de dos tipos: las que desafían alguna de las ortodoxias habituales (generalmente sin una explicación suficiente); y las que comenzando con premisas intuitivamente aceptables, derivan de ellas una contradicción, algo imposible que sea verdad. Los filósofos modernos se han interesado más por el segundo tipo de paradojas, porque proveen algo que puede ser usado como una prueba objetiva para evaluar la fuerza lógica de un sistema filosófico: una contradicción es una *reductio ad absurdum* de las ideas que la producen.

¿Pero será tan simple? ¿Y si la realidad *misma* fuese paradójica? Evidentemente que si ése fuera el caso, tendríamos más simpatía por la filosofía que toma nota de la paradoja, que por la filosofía que la resuelve. Kant abrigó esta esperanza cuando desarrolló su filosofía de la libertad. Creyó que era posible que todos los seres racionales llegaran a convencerse de que *son* verdaderamente libres y que el postulado de la libertad es, desde el punto de vista del intelecto, inherentemente paradójico. Otros, con una inclinación más mística, han sido más proclives a aceptar las paradojas en todos los campos como muestras de las limitaciones humanas y de nuestra necesidad de una dirección y revelación divinas.

Por lo tanto, la paradoja tiene un lugar en la historia del pensamiento occidental que no se capta correctamente a través del lugar que ocupa en la filosofía moderna. Aunque los pre-socráticos estudiaron las paradojas del tiempo, espacio y movimiento, y consideraron que el motivo principal de la metafísica era el deseo de resolverlas, la paradoja adquirió su verdadero valor con el nacimiento de la religión cristiana. La doctrina cristiana abraza la paradoja en forma consciente (la Encarnación de Dios y Su Crucifixión). Ya en las epístolas de San Pablo se encuentran paradojas que exhiben toda su cruda imposibilidad como forma de poner a prueba la fe. (El Evangelio es "una locura para los gentiles, y un obstáculo para los judíos"). Tertuliano, uno de los Padres de la Iglesia, escribió: *credo quia absurdum est* (Creo porque es absurdo), refiriéndose explícitamente a la Crucifixión. Lejos de considerar que esto era algo que refutaba a la religión cristiana, sus suce-

sores reconocieron en esta expresión el principio verdadero de la fe religiosa.

Tal vez el tener estas apreciadas paradojas es algo propio de todas las religiones. Pero paradoja no es lo mismo que misterio. La paradoja tiene como objeto no sólo estremecer, sino que también socavar. Es una fuerza desestabilizadora, y también una extraña invitación al compromiso. Hay algo en la psiquis humana que hace que, al enfrentarse con una proposición increíble, corra a abrazarla, diciendo: "¡Sí, *tiene* que ser así!", y para alegrarse de la ruina del sentido común que ello acarrea. Por eso la paradoja puede ser un acto de desafío, mediante el cual el mundo de las cosas corrientes se observa de lejos y se ridiculiza.

Por lo tanto, la paradoja tiene un lugar importante no sólo en el pensamiento religioso, sino también en la política revolucionaria. Rousseau, en el *Contrato Social*, nos dice en forma desafiante que "se nos debe forzar a ser libres"; mientras que sus discípulos, Robespierre y Saint-Just, defendieron el "despotismo de la libertad" en tanto que alegremente cortaban las cabezas de quienes habían sido incapaces de gozarlo. Estas paradojas abundan en la literatura de la revolución: "propiedad es robo"; "el derecho es una invención burguesa, por lo tanto hay el derecho para resistirlo"; "tolerancia represiva"; "la voluntad humana es un efecto y no la causa de la historia; así que ¡hagamos historia!".

Tal vez las paradojas en las religiones orientales son de otro tipo: no exactamente contradicciones, pero desconcertantes vacuidades, como los acertijos del filósofo Zen: lugares donde de pronto se evapora el pensamiento, y no hay nada. Esto es tranquilizador más que intranquilizador. En nuestro mundo, la paradoja coloca al mundo contra sí mismo: el mundo se devora a sí mismo ante nuestros ojos, y ése es el punto que la paradoja quiere sentar. Parece mostrar la victoria del pensamiento sobre la realidad; dice: "Puedo creer cualquier cosa, incluso esto. Únase a mí".

Kierkegaard escribió: "Un pensador sin una paradoja es como el amante sin sentimientos; una mezquina mediocridad" (Cap. III, *Philosophical Fragments*). "El pináculo de toda pasión es el desear su propia caída; y también es la pasión suprema de la razón buscar una colisión, aunque esta colisión resulte, de una manera u otra, en su propia destrucción...". Kierkegaard está dispuesto a ir un paso más allá que Tertuliano: "en lo más profundo del corazón de la piedad se esconde el capricho loco que sabe que él mismo ha producido a su Dios". Éste es ciertamente el origen de lo paradójico: el deseo de refutar al mundo, y la angustiosa sospecha de que si no lo logra, él lo refutará, negando a su Dios.

Pero Kierkegaard también se está refiriendo a otro tipo de paradoja: la que trajo Kant al mundo, y magnificada por Hegel, según la cual la razón cae en contradicción, no porque desobedece sus propias leyes, sino porque las obedece demasiado estrictamente. La razón es la que lleva a la paradoja, y es la razón la que debe sobreponerse a la paradoja; si no fuera por la contradicción de la que surge, sería imposible un juicio que trascienda. Éste es el pensamiento central de Hegel, y el que por primera vez hizo a la paradoja totalmente respetable. De allí el secreto del éxito de Hegel en una era con la fe en decadencia: predicó que la paradoja yace en la naturaleza de las cosas y la dificultad para que creamos en cualquier cosa que pueda consolarnos, yace sólo en la torpeza de nuestros propios poderes mentales. La Reina Blanca preguntó: "¿Qué está pasando con las jovencitas? En mis tiempos nosotros creíamos en seis proposiciones imposibles antes del desayuno".

1. Paradojas por implicación

El archiparadojista, Walt Whitman, en forma inadvertida cayó en el discurso lógico, con sus famosos versos:

> ¿Me contradigo?
> Muy bien, entonces me contradigo,
> (Soy grande, contengo multitudes).

Aquí, en síntesis, está la llamada paradoja de estricta implicación. Hay muchas paradojas de implicación que son interesantes, en parte, porque son paradojas del primer tipo: no implican una contradicción, sino que sólo un pensamiento altamente contra-intuitivo. Usted no *tiene* que resolverlas; pero si no las resuelve, su trabajo va a ser más difícil.

Considere la implicación material, definida en los términos de esta tabla-de-verdad:

p	$\supset$	q
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	V	F

Una consecuencia de esta definición es que cualquier premisa implica una proposición verdadera, y que una proposición falsa implica cualquier conclusión. Por lo tanto, muchos argumentan que no es posible que ésta sea una forma de definir *implicación*, como habitualmente se

entiende la palabra. Para comenzar, siempre tratamos de resolver las consecuencias de las proposiciones falsas (como en el razonamiento contra-verdadero, Capítulo 14), en la misma forma como, frente a las proposiciones verdaderas, siempre tratamos de distinguir las premisas que se *deducen* genuinamente de las que no se deducen así.

Al mismo tiempo, muchos logicistas han argumentado también que las implicaciones materiales pueden jugar en la inferencia el mismo papel que se asocia con implicación: en particular, pasa la prueba crucial que es validar el *modus ponens*. La proposición $(p \& (p \supset q)) \supset q$ es una tautología verdad-funcional: es decir, una verdad lógica. (Pero ver más abajo: Aquiles II). Por lo tanto, estos logicistas están dispuestos a aceptar las "paradojas". Si no queremos significar implicación *material*, entonces realmente no sabemos *qué es lo que* queremos decir con "si es que" (*if*).

Pero, según C.I. Lewis, tenemos otra y mejor definición: la implicación *estricta*. La palabra "si" sugiere un tipo de conexión que valida una inferencia entre la premisa y la conclusión. Con la inferencia sostenemos que las premisas *no pueden* ser verdaderas si la conclusión es falsa. Luego "si" debe definirse en esa forma. "Si p entonces q" significa: "Es lógicamente imposible que p y no-q"; alternativamente "Es lógicamente necesario que p implique materialmente a q". (En símbolos: $\Box(p \supset q)$.)

Pero esta definición también genera una paradoja, es decir, que desde una proposición lógicamente imposible se puede deducir cualquier cosa. (Las "multitudes" de Whitman); y que de cualquier cosa se puede deducir una proposición lógicamente necesaria. ¿No es eso lo que queremos aceptar, no es así? Sin embargo, nuevamente ésta es una paradoja sólo en el *primer* sentido: por lo tanto, aceptarla no implica una contradicción; hay una considerable cantidad de literatura dedicada a probar que *debe* ser aceptada, y no es posible concebir otra definición de deductibilidad o de "implicancia" que no sea inherentemente *más* paradójica (por ejemplo, transformando la implicación necesaria en una relación no-transitiva de manera que de p que implica q y de q que implica r, no se deduzca que p implica r)[1]. Se podría decir que es un importante *descubrimiento* lógico el hecho de que de una proposición imposible surge todo: una profunda verdad acerca de la imposibilidad, que muestra exactamente por qué debemos evitarla, y por qué las paradojas en el segundo sentido constituyen una catástrofe ontológica. Si Hegel hubiera estado consciente de esta profunda verdad habría comprendido *por qué* sus "pruebas" parecían seguirlo, sin oponer resistencia, a cualquier parte que quisiera llevarlas. Nos da además una nueva forma de evaluar la consistencia: un sistema axiomático es inconsistente si cada fórmula es un teorema. (Ver el último capítulo).

No todo el mundo está contento con eso. Dorothy Edgington ha construido argumentos para demostrar que los condicionales no deben entenderse en términos de sus condiciones de verdad. Al tratar de hacer eso, se termina atribuyéndole a la gente creencias inconsistentes. Considere las siguientes respuestas a un cuestionario:

(1) El Partido Conservador va a ganar. Sí.

(2) O gana el Partido Conservador o *p* para cada *p*. Sí.

(3) Si todo el gabinete aparece comprometido en un escándalo horrendo, el Partido Conservador va a ganar. No.

Si se supone que los condicionales tienen condiciones de verdad, este conjunto de respuestas es mutuamente inconsistente. La solución de la Sra. Edgington fue proponer que se analice a "si" en términos de probabilidad: que el uso de la palabra "si" envuelve la suposición de que la premisa constituye la *base* de la probabilidad de la conclusión. Los juicios condicionales son juicios sobre cómo sería la situación *bajo una determinada suposición*, y no hay forma de reducirlos a juicios respecto a la verdad, *simpliciter*[2]. Luego, al contrario de lo que se requiere para un análisis en términos de condiciones de verdad, las conclusiones y premisas de los condicionales no pueden separarse unas de otras.

El área es interesante, pero profundizarla más nos distraería de las *verdaderas* paradojas que han jugado un papel tan importante tanto en la filosofía clásica como en la moderna.

2. Paradoja verdadera

Al decir paradoja verdadera, me refiero a la paradoja de segundo tipo: un argumento que conduce por etapas racionales a una contradicción a partir de premisas intuitivamente aceptables. En la antigüedad, usando como ejemplo a Parménides y su discípulo Zenón, se pensó que las paradojas verdaderas eran contradicciones verdaderas que se derivaban de la visión del mundo de sentido común. Por lo tanto, constituyen una evidencia de lo insostenible que es la visión del mundo que entrega el sentido común. Sostenían que la realidad es bien distinta de las apariencias y que los filósofos eran los únicos que podían señalar lo que es verdaderamente verdadero. Esto significaba que los filósofos podían obtener mucho dinero con sus lecciones. (Ver *Perictione's Parmenides*, 333 D).

Este enfoque subsistió hasta nuestro siglo con los argumentos de F.H. Bradley sobre la apariencia y la prueba de McTaggart sobre la no-realidad del tiempo (ver Capítulos 10 y 25). Pero gradualmente perdió terreno frente a los defensores del sentido común, quienes argumentaron que las premisas de las cuales se deducen las paradojas están tan firmemente arraigadas que si las refutáramos dejaríamos de saber

dónde estamos. Las paradojas, como las de McTaggart, deben resolverse ajustando nuestro lenguaje y nuestros conceptos en forma de poder retener nuestra imagen intuitiva del mundo. La alternativa no es la que Parménides y Bradley imaginaron, en que debemos penetrar a través de un ilusorio velo de apariencias para poder alcanzar la realidad única. La alternativa es no saber nada. Sólo podemos aspirar a conocer el mundo habitual del sentido común y de la ciencia.

Sin embargo, todavía nos acompañan las antiguas paradojas y es útil comenzar con tres de ellas.

3. La paradoja del mentiroso

Esta famosa paradoja, que atormentó a muchos filósofos de la antigüedad, y se dice que causó la muerte de uno de ellos (Filetas de Cos), es tan difícil de resolver como es fácil de formular. Considere a la persona que dice: "Lo que estoy diciendo ahora es falso". ¿Es verdad o falso lo que está diciendo? Si es verdad, es falso; si es falso, es verdad.

¿Cómo se responde a esta paradoja? A primera vista, la paradoja se podría desechar como un truco. Por supuesto, se podría decir que la oración en cuestión es sólo una oración *desviada*: debiéramos eliminarla por estar mal-formada, o porque no dice nada, o porque es sólo un capricho gramatical. Se ha sugerido negar la posibilidad de que una oración se aplique el predicado "verdad" a sí misma. El predicado "verdad" se usa para evaluar *otras* oraciones. Pero esto no soslaya el problema de la paradoja, ya que ésta se puede reconstruir en la siguiente forma:

1. La oración escrita abajo es falsa.
2. La oración escrita arriba es verdad.

Si 2 es verdad, entonces 1 es verdad; pero si 1 es verdad, entonces 2 es falsa. Por lo tanto, si 2 es verdad, es falsa. Es posible usar éste y otros ejemplos similares para demostrar que no hay una solución *sintáctica* para la paradoja del mentiroso; no se pueden eliminar las oraciones que confunden simplemente en virtud de su gramática. La paradoja es una paradoja *semántica*: una que se deriva del propio predicado-de-verdad. Y sólo puede ser resuelta en el contexto de una teoría de la verdad.

Otra forma de responder a la paradoja es negando el principio de la *bivalencia*, que dice que cada oración es verdadera o falsa. Consideremos la oración:

L: L es falsa.

Esto encapsula la paradoja en una jerga minimalista. Podemos inmediatamente deducir que:

(1) Si L es verdad, entonces es falsa;

(2) Si L es falsa, entonces es verdad.

Suponiendo que todo lo que es falso no es verdadero, y que todo lo verdadero no es falso, se puede inferir:

(3) Si L es verdad, no es verdad;

(4) Si L es falso, no es falso.

No obstante, es una regla de la inferencia que si algo implica su propia negación, podemos inferir esa negación. Luego, de (3) podemos inferir que L no es verdad, y de (4) que no es falsa. Entonces podemos concluir que (5): L no es ni verdadera ni falsa.

En la medida que haya "huecos en el valor-de-verdad", es decir, huecos entre la verdad y la falsedad, no hay una paradoja. Si existen estos huecos, las oraciones del tipo de L serían muy buenas candidatas para ocuparlos: no tienen bases e implican afirmar la falsedad de una oración que no llega más allá de sí misma, lo cual no establece contacto con una realidad que *da cuenta* de su falsedad.

La respuesta es atractiva, pero choca con otra versión de la paradoja, la llamada paradoja del Mentiroso Fortalecido. Considere la oración:

L": L" no es verdad.

La contradicción se puede derivar aun si se niega el principio de la bivalencia: si L" es verdad, no es verdad; si no es vèrdad, es verdad. Mark Sainsbury (*Paradoxes*) imaginó una sofisticada solución para esto basándose en la suposición de que, en la oración L", no se puede ni afirmar ni negar correctamente el predicado "verdad" de la frase L". Pero hay otra respuesta general a la paradoja que debemos considerar, la de Tarski.

La idea de Tarski es similar a la respuesta de Russell frente a la paradoja de miembro-de-clase. Tal como Russell organizó a las clases en jerarquías de tipos, Tarski propuso una jerarquía de lenguajes. La verdad puede definirse para un lenguaje, pero sólo en otro lenguaje: luego ninguna oración de ningún lenguaje puede predicar la verdad sobre sí misma o, de hecho, de ninguna otra oración de ese lenguaje.

La respuesta de Tarski implica la imposibilidad de una teoría de la verdad para un lenguaje que no esté enmarcada en un "metalenguaje". El metalenguaje nos permite formular teoremas respecto al "objeto-lenguaje" que son de un tipo que trasciende la capacidad expresiva del objeto-lenguaje. Tarski desarrolló esta idea en una forma que se anticipa al teorema de Gödel. Y la distinción entre objeto-lenguaje y metalenguaje fue tan fructífera que confirmó su intuición de que la única forma de concebir a la verdad, es en términos de una jerarquía potencialmente infinita de lenguajes, cada una de las cuales aplica un concepto de verdad a la que está bajo ella, pero nunca a ellas mismas.

Esto trae dos consecuencias desagradables: primero, el concepto habitual de verdad, gracias al cual el lenguaje abarca a sus propias oraciones, es confuso y, de hecho, contradictorio. Segundo, la palabra "verdad" se convierte en algo infinitamente ambiguo, cambiando sistemáticamente de significado en la medida que se asciende en los niveles de jerarquía. Esto constituye un asalto de proporciones parmenidianas a nuestra concepción intuitiva de la realidad (que, después de todo, es a lo que se refiere el concepto de verdad).

También se podría imaginar una respuesta del tipo-Zermelo para la paradoja: cuando un uso de la palabra "verdad" produce una contradicción, descártela. Hablando esquemáticamente, éste es el enfoque de quienes argumentan que la teoría de la verdad de Tarski puede generalizarse para cubrir los lenguajes naturales (algo que el propio Tarski negó debido a la paradoja del Mentiroso). Ésta no es una solución para la paradoja, es sólo una manera de confinarla, para poder enfocar la atención en otros asuntos. En realidad, la solución parece estar tan lejana ahora como en los tiempos de Filetas de Cos; mejor sigamos adelante para no compartir su suerte.

4. El montón

La paradoja del Montón, conocida como la paradoja *sorita* a partir de la palabra griega para montón o cúmulo (*soros*), es una paradoja tan venerable como la del Mentiroso, aunque es tal vez menos mortal. Nos inclinamos a pensar que, si cierto número n de granos de arena constituye un montón, éste no dejará de ser un montón por el hecho de sacarle un grano. Luego, $(n)(n$ es un montón $\supset . n - 1$ es un montón). De esto, aplicando la fórmula en forma recurrente, se deduce inmediatamente que, si cualquier numero de granos de arena forma un montón, tiene que ocurrir lo mismo con los números más bajos hasta llegar a cero. Por el contrario, si un número n de granos *no* son un montón, tampoco lo son $n + 1$; con lo que, por supuesto, se obtiene el resultado opuesto, es decir, que si cualquier número de granos de arena no son un montón, lo mismo tiene que ser verdad para todos los números superiores, hasta el infinito. De estas dos conclusiones se deduce que cualquier colección de granos es tanto un montón como es un no-montón.

Esta conclusión implica una contradicción: se podría replicar que la conclusión no se deduce, ya que el argumento se podría interpretar como prueba de que el predicado "es un montón" no tiene sentido; en cuyo caso, nada sería un montón o un no-montón. Sin embargo, esta respuesta tiene el problema de que el argumento que entrega puede aplicarse a un vasto número de predicados del lenguaje corriente, cuya utilidad depende precisamente del hecho que, tal como el pre-

dicado "es un montón", no tienen límites precisos: considere, por ejemplo, "es rojo", "es blando", "es alto". De hecho, tal como la paradoja del Mentiroso arroja dudas sobre el concepto de verdad, la del Montón arroja dudas sobre el concepto de predicación. La paradoja parece implicar que la aplicación misma de nuestros predicados corrientes implican una contradicción. Tal vez se pueda sobrepasar esta contradicción, inventando algunos predicados nuevos sin límites difusos. Por ejemplo, se podría redefinir el rojo como la luz emitida por los objetos rojos en términos de longitud de onda; se podría producir una regla precisa que defina qué colección de granos constituye un montón, etcétera. Pero esto tendría dos desastrosas consecuencias: primero, sólo se podrían aplicar los predicados después de laboriosas investigaciones y experimentos científicos, algo que no permite ni el tiempo ni la competencia. Segundo, se tendría que confiar en la *verdad* de las teorías científicas que se emplean para definir estos nuevos y exactos predicados, pero la evidencia que sostiene a estas teorías proviene de la comparación de ellas con el mundo como lo percibimos (el mundo tal como lo describen nuestros predicados *intuitivos*, los mismos predicados que tratamos de rechazar).

Las paradojas *soritas* son muchas, y de todas se dice que se relacionan con la *vaguedad* de los predicados corrientes. Pero decir esto no resuelve la paradoja, sólo la describe. ¿Cómo *podríamos* resolverla? Al igual que con cualquier paradoja, hay tres posibles movidas: rechazar las premisas, rechazar el razonamiento que viene de ellas o "explicar" la paradoja, mostrando que la aparente contradicción no es tal. Es obvio que no se puede descalificar el razonamiento: éste se basa sólo en el *modus ponens* y no implica trucos o estratagemas. Tampoco, por razones que ya he insinuado, se pueden aceptar las conclusiones. Luego, ¿cuál de las premisas debemos rechazar?

Se podría rechazar la idea de que existen límites en los predicados vagos. Podría decirse que, mientras hay algunas cosas que son definitivamente montones, y otras que definitivamente no son montones, hay un área entre las dos donde no se puede determinar si algo es o no es un montón. Luego, se debería reemplazar el predicado "montón" con un predicado nuevo y más preciso que distribuya las cosas que no son montones ni no-montones a ambos lados de una clara línea divisoria. Afinamos el predicado "montón" en un "neomontón", y *este* predicado tiene la propiedad de que hay cosas que describe definitivamente y otras no. Usando este nuevo predicado, existe un número n, para el cual es falso el principio: $(n)(n$ es un neomontón $\supset .\ n - 1$ es un neomontón). Esto, esquemáticamente, es la descripción "supervaluacional", que debe su espantoso nombre y su refinada naturaleza a Kit Fine. Su problema es que al abolir completamente la vaguedad se escabulle de la paradoja. *Si* hay vaguedad, entonces el

principio $(n)(F(n) \supset F(n - 1))$ parece mantenerse. Pero si no hay vaguedad, ¿cómo podemos aferrarnos a nuestros predicados y aplicarlos espontáneamente, teniendo como base nuestras percepciones habituales?

Otra forma de abordar el problema es renunciar a la idea de que para que una proposición sea realmente verdadera debe ser absolutamente verdadera. Tal vez debería hablarse de grados de verdad, y decir que, en la medida que agregamos granos de arena a la pila, se hace *más y más* verdadero que el conjunto es un montón. Es evidente que esto disuelve la paradoja. Sin embargo, hay quienes argumentan que esta solución implica pagar un precio demasiado alto. Sugieren que no podemos seguir presumiendo la validez del *modus ponens*, ya que éste sólo se define por proposiciones con valores-de-verdad absolutos. Tampoco podemos presumir la consistencia de la lógica clásica, ya que ésta también se ha construido sobre la base de una concepción absoluta de la verdad. (Por clásica entiendo la lógica fregeana doble-valorada con cuantificación, que presenté en el Capítulo 6).

Quienes apoyan la solución de los "grados de verdad" suelen negar esas acusaciones. Por ejemplo, Dorothy Edgington cree que todo razonamiento normal que implique *modus ponens* debe entenderse en términos de probabilidad. "Si p entonces q" debe entenderse como "Con la suposición que p, es muy probable que q"; y es sólo en contextos muy especiales (como el originado por el razonamiento matemático) podemos reemplazar el "muy probable" por "seguro". Con la suposición que n granos constituyen un montón, es muy probable que n - 1 granos también sean un montón: máximamente probable, pero no certeza absoluta. Pero este mínimo grado de incertidumbre que se desliza en la inferencia es heredado por la conclusión, y se transmite al resto de la cadena. En otras palabras, comparada con n - 1, la posibilidad que n - 2 sea un montón es un poco *menos* probable, y es aún un poco menos probable que lo sea n - 3. La Sra. Edgington compara la paradoja con la de la teoría de las probabilidades, la llamada "Paradoja de la Lotería". Se venden muchos boletos en una lotería, y sólo uno de ellos ganará. Por lo tanto, para cada boleto, lo altamente probable es no ganar. Por lo tanto, se puede construir un argumento con las siguientes premisas: "El boleto 1 no va a ganar", "El boleto 2 no va a ganar", "El boleto 3 no va a ganar", etc., cada una de estas premisas es altamente probable. Pero la conclusión de este argumento —"Ningún boleto ganará"— es ciertamente falsa. Ésta es claramente una paradoja aparente y se podría resolver por cualquier teoría de inferencia probabilística que merezca ese nombre. Lo mismo sucede con la paradoja del montón. El principio que genera esta paradoja: (n)(n es un montón $\supset . n$ - 1 es un montón), se puede entender como que para cualquier número n, con la suposición de que n es un mon-

tón, es máximamente probable que *n* - 1 sea también un montón. Si este principio se aplica suficientes veces, se llega a la conclusión de que cada grano de arena es un montón.

El argumento está más allá de nuestro alcance, pero es una prueba de la importancia de la paradoja, el que una solución nos fuerce a reconocer que cualquier razonamiento corriente es muy diferente en estructura del razonamiento que se usa en matemáticas.

5. Aquiles I

Las paradojas de Zenón sobre el movimiento han sido fuente de ansiedad y deleite desde que las propuso en el siglo V a.C. Su intención original fue mostrar que el movimiento y el cambio (y tal vez el propio tiempo) son ideas contradictorias, y que la realidad no cambia. Quizás no logró demostrar esa idea, pero pudo despertar dudas tenaces sobre el infinito. Aristóteles, a quien debemos nuestra versión de los argumentos de Zenón, pensó que ellos merecían ser considerados seriamente. Kant, Hegel y Russell (aunque por diversas razones) rindieron el mismo homenaje a los argumentos de Zenón. Hay tres de estos argumentos: el Estadio, la Flecha, y Aquiles y la Tortuga. Para mayor brevedad, me referiré sólo al último.

La tortuga desafía a Aquiles a una carrera. Habiéndose reído de la impertinencia del animal, el héroe finalmente acepta el desafío y la solicitud de la tortuga que, por tratarse de una primeriza, se le concedan unos cuantos pasos de ventaja. Aquiles no tiene dificultad en llegar al punto desde donde la tortuga partió. Pero durante el tiempo que le tomó llegar allí, la tortuga ha avanzado a una nueva posición. Aquiles también llega a esa posición, pero sólo para encontrar que la tortuga ha avanzado otra vez, una distancia pequeña pero real. Aquiles debe seguir avanzando hacia la nueva posición de su rival, pero la tortuga ya no esta allí, sino que un poco más adelante. Así sucesivamente *ad infinitum*. Hasta el peor de los matemáticos se dará cuenta de que esto es el comienzo de una serie infinita. ¿Cómo va a poder Aquiles cubrir, en un tiempo finito, la brecha que hay entre él y la tortuga?

Sabemos que en matemáticas hay series, que a pesar de ser infinitas, suman un numero finito. Por ejemplo la serie $\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}...$ suma 1. ¿Acaso eso no resuelve el problema? ¿No muestra acaso que Aquiles puede cubrir infinitos intervalos decrecientes? Claro que sí; lo haría si el espacio fuera exactamente como el continuum de los números. Pero no podemos suponer eso. En primer lugar, no podemos asumir que el espacio es infinitamente divisible: tal vez arribemos a un punto en que hemos llegado a la unidad más pequeña posible (físicamente posible) de espacio: por ejemplo, el ancho de un protón o tal vez un

quark. Por otra parte, eso también sería una solución de la paradoja, ya que sugeriría que Aquiles *no* tiene que efectuar una tarea infinita: hay solamente una cantidad finita de movimientos que una tortuga puede hacer en el espacio y por lo tanto basta con que Aquiles también los pueda hacer, sólo que en menos tiempo del que le toma a su rival.

Ninguna de estas soluciones ha logrado una aceptación universal. En particular la segunda no es satisfactoria, porque depende de una suposición empírica aún no probada. Es más aceptable suponer un espacio infinitamente divisible que uno que no lo es. Esto sugiere que el movimiento a través del espacio implica siempre completar un número infinito de viajes: eso es, en esencia, la paradoja del Estadio de Zenón. J.F. Thompson generalizó la paradoja introduciendo la idea de "megatarea": una tarea que implica llevar a cabo un número infinito de otras tareas. La vida parece abundar en megatareas y, sin llegar a concluir que la vida es imposible (lo que no sería tan raro), habría que entender cómo se completan tales tareas. Thompson produjo intrigantes para sostener que la suposición de haber completado una megatarea implica una *contradicción*.

6. Aquiles II

El mismo J.F. Thompson propuso una solución estándar para la segunda paradoja de Aquiles, basada en Lewis Carroll, quien la publicó en *Mind* a fines del siglo pasado. (A pesar de lo que puede pensarse de *Mind*, ha tenido una historia distinguida). Aquiles, que era tan rápido de pies como lento de mente, alcanza a la sabia tortuga, quien lo aconseja respecto a un problema intelectual. Aquiles ha sabido que Paris ha raptado a Helena, y también sabe que si Paris rapta a Helena, se desencadenará una guerra. ¿Debe concluir, por lo tanto, que se va a desencadenar una guerra? Por supuesto que sí, contesta la tortuga, siempre que pueda ir desde *p* y *p* implique *q* a *q*. Pero eso es claramente verdad, dice Aquiles. Entonces agreguemos eso también a nuestras premisas, replica la tortuga, en cuyo caso tendríamos estas tres premisas:

(1) *p*
(2) *p* implica *q*.
(3) (*p* & *p* implica *q*) implica *q*.

¿Es posible ahora deducir *q*? Claro que sí, dice la tortuga, siempre que supongamos que (1), (2) y (3) juntas implican *q*. Luego hay que agregar también eso a nuestras premisas:

(4) (*p* & (*p* implica *q*) y (*p* & *p* implica *q*) implica *q*))) implica *q*.

¿Se deduce ahora *q*? Claro que sí, siempre que supongamos que (1), (2), (3) y (4) juntos implican *q*. Así que hay que agregar también

esto a nuestras premisas. Y sigue así *ad infinitum*. He aquí una tarea infinita que literalmente *nunca* se puede completar. La inferencia es imposible y Aquiles, frente a una nueva derrota, se retira al descontento de la lentitud mental del cual resuelve no emerger nunca más.

Ésta no es una verdadera paradoja, porque tiene una solución: consiste en diferenciar lo que son las premisas de un argumento de lo que son las reglas de inferencia. Si las reglas de inferencia se transforman en premisas, éstas se hacen inertes: es posible que sean verdades lógicas, pero son incapaces de *hacer* cualquier cosa. El *modus ponens* no es lo mismo que la verdad lógica expresada más arriba en (3), pero es *sui generis*. Es un conjunto de instrucciones para *avanzar* desde un conjunto de fórmulas a otro. Para decirlo en otras palabras, el *modus ponens* no es una afirmación en el lenguaje-objeto, sino que lo es en el metalenguaje. Al comprender eso, hemos entendido una profunda verdad acerca de la lógica.

Pero es también una verdad perturbadora. Porque, tal como la solución de Tarski para la paradoja del Mentiroso, sugiere que no podemos pensar sólo en un lenguaje. Sin la capacidad para poder elevarnos sobre nuestro propio pensamiento, para considerarlo desde una perspectiva externa, no podemos ni siquiera aprender cómo pensar. Qué cosa más extraña es entonces el pensamiento.

7. Paradojas del infinito

Aquiles I es una de una familia completa de paradojas que rodean al concepto de infinito: un concepto que se despliega no sólo en las matemáticas, sino también en la teología especulativa, que no puede tolerar la idea de un Dios finito. La paradoja de Aquiles I se puede expresar simplemente en esta forma: ¿cómo puede una serie infinita (por ejemplo, la serie $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}... +...$) sumar un número finito (es decir, 2)? Es evidente que si se junta un número infinito de cantidades, por pequeñas que éstas sean, el resultado tiene que ser infinitamente grande. Hay acertijos similares que se producen relativos al mundo físico. Tendemos a creer que el espacio, y los objetos en él contenidos, son infinitamente divisibles. Pero eso indicaría que ambos tienen un número infinito de partes, cada una de las cuales tiene un tamaño que, aunque evanescente, es finito, en cuyo caso, ¿no deberían ser infinitamente grandes? Creemos también que el tiempo se extiende en forma infinita en ambas direcciones, hacia adelante, al futuro, y hacia atrás a un pasado infinito. La última idea ha resultado ser particularmente sorprendente. Parece implicar, como sostuviera Kant en *Crítica a la Razón Pura*, que una serie infinita llega a su fin, ¡lo que evidentemente es una idea absurda! (Kant trató de demostrar que era igualmente absurdo pensar que hasta el momento actual sólo había transcurrido

un tiempo *finito*: de modo que hay realmente una paradoja, la cual debe ser solucionada; ver el gran capítulo llamado "Antinomias de la Razón Pura" en la *Crítica*). Wittgenstein tiene un acertijo similar. Suponiendo que encuentro una persona que habla consigo misma en estado de agotamiento, y que dice: "...cinco, uno, cuatro, uno, tres, ¡uff!, ¡lo hice!". Y suponga que, al preguntarle *qué es* lo hizo, replicara: "Recitar la expansión decimal completa de *pi*, pero hacia atrás". ¿Sabríamos qué pensar de esto? Pareciera que tenemos una idea de cómo *comenzar* una serie infinita, pero no de cómo *terminarla*. No obstante, como lo demuestra la paradoja de Aquiles, las series infinitas parecen llegar a su fin por todos lados, y pueden durar sólo un segundo de principio a fin.

Aristóteles estuvo esperanzado de resolver las muchas paradojas del infinito diferenciando el "infinito potencial" del "infinito actual". Supuso que había algo inherentemente absurdo en la idea de que era posible completar una tarea infinita, o de haber atravesado una distancia infinita, porque estas ideas nos obligan a pensar en términos de un infinito actual de cosas finitas, que descansan completas y totales en un espacio y tiempo finitos. Pero no hay nada absurdo en pensar que podemos comenzar una tarea que no tiene fin, la tarea, por ejemplo, de dividir por la mitad repetidamente un objeto espacial. Una serie infinita es simplemente una que, por lejos que se avance en ella, siempre permanecerá incompleta. Ése es el concepto de infinito usado en matemáticas.

Esta idea de infinito es atractiva para muchos filósofos, entre los cuales se incluye Kant: un conjunto es infinito si, no importando el número de miembros que se inscriben, siempre quedan más para incorporar. En matemáticas, el infinito corresponde a una operación que nunca se completa. Pero, ¿resuelve esto las paradojas? Desafortunadamente surgen nuevas dificultades con la idea misma de un conjunto infinito. Consideremos las series de números naturales y las series de números pares. Éstos pueden emparejarse como sigue:

1 2 3 4 5...
2 4 6 8 10...

Cada serie sigue hasta el infinito y, sin embargo, intuitivamente, creemos que la segunda serie tiene sólo la mitad de los números de la primera. Después de todo, por cada miembro de la primera serie que se incluye en la segunda, hay uno de la primera que se ha omitido. Sin embargo, cada miembro de la primera serie "tiene su pareja" con un miembro único de la segunda. Las dos series son "equinuméricas"

En el siglo pasado, dos matemáticos con mente filosófica, Richard Dedekind y Georg Cantor, abordaron esta paradoja. Dedekind sostuvo que la idea de que las series de números naturales puedan ser equinuméricas con un subconjunto de ellas mismas, no implicaba una con-

tradicción. La apariencia de paradoja resulta de que seguimos concibiendo a las dos series en términos finitos. Es más, Dedekind propuso que esto es lo que precisamente *define* a los conjuntos infinitos: un conjunto que puede colocarse en una correspondencia de uno-a-uno con un subconjunto apropiado de sí mismo. ("Apropiado" significa que no se incluye al conjunto entre sus subconjuntos).

Usando esa definición, Cantor desarrolló toda una matemática del infinito, cuyos resultados lo sorprendieron y perturbaron, porque demostraron la posibilidad de probar que hay conjuntos infinitos que *no* son equinuméricos entre sí. De hecho, parece haber un número infinito de números infinitos que pueden ser organizados en la misma forma que los números naturales, es decir, de acuerdo a magnitudes crecientes. Cantor diseñó una ingeniosa prueba (el famoso "argumento diagonal") para demostrar que el conjunto de los números reales es más grande que el de los números racionales. Aquí está:

Tome todos los números reales entre 0 y 1. Cada uno de ellos puede ser expresado mediante una expansión decimal infinita, lo que puede terminar en una serie infinita de ceros. Así, $\frac{1}{3}$ es 0,3333...; $\frac{1}{2}$ es 0,50000...; la raíz cuadrada de dos menos uno es 0,4142....; y así sigue. Supongamos que se parean los números naturales con ese conjunto de números reales, colocando un número natural por cada número real entre 0 y 1. Por ejemplo:

0 0,1029...
1 0,3333...
2 0,4142...
3 0,5000...

y así sucesivamente. Es posible ahora construir un nuevo número mediante una línea diagonal que pase a través del cuadrado infinito de los números del lado derecho. El primer número tiene como primer dígito al 1, el segundo tiene como su segundo dígito al 3, el tercero tiene como tercer dígito al 4, el cuarto tiene como cuarto dígito al 0. Supongamos que se reemplaza cada uno de esos dígitos por otro: poniendo un 2 donde hay un 3, y un 3 cuando no es 3. Esto va a ser diferente en, por lo menos, un dígito por cada uno de los números reales que aparecen en la lista de la derecha. En otras palabras, no van a estar contenidos en la lista de los números reales que se han pareado con los números naturales. Por lo tanto, hay más números reales que números naturales entre 0 y 1 (y, por lo tanto, más números verdaderos): es decir, los dos conjuntos no son equinuméricos.

Usando argumentos similares se puede demostrar que se pueden discutir racionalmente órdenes cada vez más altas de infinito y que éstos se pueden usar en pruebas matemáticas, sin caer jamás en contradicciones. Esto sugiere que la antigua manera aristotélica de considerar el infinito es inadecuada: no podemos seguir tratando a [illegible]

tidades infinitas en términos de tareas que nunca se pueden completar; porque esto nos obligaría a decir que todos los números infinitos son de la misma medida, cuando la realidad es que hay unos más grandes que otros. Luego, ¿cómo *se* puede describir el infinito?

Sus propias teorías deprimieron a Cantor, que era un hombre profundamente religioso. Cantor esperaba demostrar que se podía captar el concepto de infinito, para entenderlo exactamente en el sentido que requiere la teología. Pero el vertiginoso abismo con que se enfrentó al exponer el secreto de la diagonal sembró la confusión en toda la teología. Incapaz de pensar en esta nueva clase de infinito, e incapaz de pensar en otra cosa, Cantor se hundió en el foso de la melancolía del cual nunca volvió a emerger. Pero, ¿son paradójicos estos resultados? Evidentemente sólo en el primer sentido, el de ser contra-intuitivos. Pero la idea de un conjunto infinito, por sorprendentes que sean los resultados que de él se deducen, no implica una contradicción. Por otro lado, la existencia de esos conjuntos constituyó un estímulo para la filosofía. Con ellos se hizo imperativo explicar qué es lo que se quiere *significar* en matemáticas con la idea de infinito, y cómo entendemos las pruebas que implican cantidades infinitas. Éste fue uno de los motivos principales de las teorías "constructivistas" de las matemáticas que vamos a tratar en el último capítulo.

8. El papel de la paradoja

Como demuestran estos ejemplos, las paradojas juegan un papel importante en la filosofía. A ellas se les debe el haber reconocido que ciertos caminos nos están cerrados, y que el esfuerzo para evitar las paradojas constituye el *primos movens* del argumento lógico. Es por esto que el descubrimiento de una nueva paradoja produce tanta excitación. Considere la paradoja de Hempel sobre los cuervos (ver Capítulo 15, sección 2), que resultó ser uno de los descubrimientos más fértiles para la filosofía de la ciencia: nos conduce a ver que el método científico no puede resumirse con el solo principio de la inducción. Consideremos la paradoja de Goodman sobre el grue (ver Capítulo 15, sección 9) o la paradoja isomórfica de Wittgenstein sobre seguimiento de reglas: estas paradojas constituyen una fuente de descontento filosófico frente al abordaje ingenuo del significado y fueron, además, el estímulo para una concepción completamente nueva del lenguaje, como una actividad que sólo se comprende a través de una visión *a priori* de nuestra condición. (Ver Capítulo 19, sección 7).

No todas las paradojas son tan maravillosamente iluminadoras: la Reina Blanca habría estado de acuerdo en considerar que es un ejercicio útil el determinar cuántas de ellas se *pueden* aceptar y cómo su visión del mundo cambia al hacerlo. El lector debe consultar el impor-

tante primer apéndice del bien construido libro de Mark Sainsbury (ver Guía de Estudio), y tratar de llegar a su fin antes que seguir el camino del pobre Filetas.

CAPÍTULO 28

Espíritu Objetivo

Las paradojas analizadas en el último capítulo surgen en el pensamiento de un solo individuo racional, quien sigue los principios del argumento deductivo llegando a una conclusión contraria a la razón. Si es racional, no aceptará la conclusión. Pero la gente no es siempre racional y frecuentemente tiene motivos para su irracionalidad: los individuos adquieren una *voluntad para creer* lo que es estrictamente imposible de creer.

La irracionalidad se manifiesta también en la acción y en los deseos. Puedo perseguir seriamente cosas que racionalmente haría mejor en evitar, aun estando consciente de estas razones, y puedo desear hacer algo rechazado por mi naturaleza racional y que, una vez llevado a cabo, desearía no *haber* hecho. Éstos son casos paradigmáticos de motivación irracional, un tema que ha atraído considerable atención de los filósofos recientes, ya que suscita importantes preguntas respecto a la naturaleza de la razón práctica.

Hay una tercera clase de irracionalidad, que nace cuando dos o más personas se embarcan en un proyecto común. Pueden solucionar sus desacuerdos de varias formas: entre ellas sólo algunas son racionales, con lo que quiero decir que sólo algunas de esas formas tienden a incrementar la cooperación mutua y la meta común que se requiere. ¿Qué caminos son éstos? Entramos aquí en el ámbito de la filosofía política, que es el tema principal de este capítulo. ¿Cómo se combinan racionalmente las decisiones individuales? ¿Y qué tipo de orden es el mejor para seres racionales?

Los problemas se presentan al desnudo en el llamado "dilema del prisionero", que ilustra la forma en que los individuos racionales, cuando hay otro "jugador" en el juego, pueden actuar contra sus propios intereses a pesar de hacer elecciones enteramente racionales. Dos cómplices en un crimen han sido arrestados y colocados en celdas separadas. Si son enjuiciados, pueden ser condenados por robo, y si cualquiera de ellos confiesa, podrían ser condenados por asesinato. A cada uno la policía le promete el perdón de los dos cargos contra él sólo si confiesa el asesinato, comprometiendo así al otro. Si ambos confiesan, recibirán una pena reducida por asesinato. Si ninguno confiesa, ambos van a ser condenados sólo por robo. Ambos razonan que esta-

rían mejor si confesaran, si el otro confiesa, y que aún es mejor confesar, si el otro no lo hace. De manera que ambos confiesan, con lo que el resultado es peor para los dos.

Los dilemas del prisionero surgen siempre que la elección racional depende de la elección de otro que es racional y autointeresado. Y estos dilemas no se confinan a "juegos" con sólo dos "jugadores". (El uso de estos términos es natural, ya que el tema pertenece, hablando formalmente, a lo que se ha llamado la "teoría del juego"). Considere el problema que plantea la disminución de las reservas de peces en el océano. Cada nación razona que no se puede confiar en que las demás naciones respeten los tratados, luego es mejor pescar lo más posible mientras queden peces para pescar. El resultado es peor para todos, porque significa que luego se terminarán los peces. Pero cada nación está "prisionera" de su propia desconfianza, y por lo tanto, elige pescar todo lo que pueda.

1. El contrato social

Según Hobbes, la condición del ser humano en su estado natural es una situación "de guerra de cada hombre contra cada hombre". En esta situación, la vida del hombre es "solitaria, pobre, desagradable, embrutecida y corta", no porque los hombres se comporten en forma irracional, por el contrario, ocurre precisamente porque ésa es la actitud más racional en una situación de competencia y desconfianza mutua. La solución para este horrendo destino es "combinarse" formando una totalidad, que es el "Leviatán" del título del libro de Hobbes. Los hombre deben juntarse según acuerdos y aceptar estos acuerdos como un pacto obligatorio. En esta forma se establece un contrato social. La idea de este contrato tiene sus orígenes en Platón, aunque Hobbes lo derivó del teólogo y teórico legal francés Jean Bodin.

Muchos filósofos han basado su filosofía política en el contrato social. Pero no ha habido acuerdo entre ellos sobre sus términos. He aquí algunas versiones:

(i) *Hobbes.* Habiendo sido testigo de la guerra civil y del colapso de la sociedad inglesa hasta casi llegar a la anarquía, Hobbes llegó a la conclusión de que ningún contrato tenía valor si no se lo podía hacer cumplir. Por lo tanto, su cumplimiento debía constituir parte de los *términos* del acuerdo. Los seres racionales en su "estado natural" harían un contrato para establecer un *soberano,* que puede ser una sola persona, o un parlamento de personas, pero que, en cualquier caso, tendrían la autoridad suprema y absoluta para hacer cumplir los términos del acuerdo original. Como el soberano es una creación del contrato, no debe ser parte de él: el soberano se sitúa *por encima* del con-

trato social y puede, por lo tanto, no seguir sus términos, a condición de que logre que todos los demás lo cumplan.

Fue por esto que Hobbes pensó que era tan difícil especificar las obligaciones del soberano, y, en cambio, comparativamente fácil especificar las del ciudadano. Hobbes fue deliberadamente cauteloso sobre la cuestión de si habría alguna vez justificación para rebelarse, en parte porque creía que la rebelión de Cromwell había causado tan increíble miseria que sería peligroso sugerir la posibilidad de usar nuevamente ese camino.

Hobbes consideró a su soberano como el que hace cumplir un sistema de leyes, y las leyes como necesarias para un estado bien organizado. La obediencia a la ley era el principal costo de ser miembro de esta comunidad, y el ciudadano aceptaba el contrato de obedecer a cambio de los beneficios que acarrea la paz civil. Desde este punto de vista, el contrato social original no justificaría nunca la desobediencia civil.

(ii) *Locke.* En su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil,* Locke desarrolló una versión corregida del "compacto social", como él lo llamó. Menos cínico que Hobbes, consideró a los hombres en su estado natural como todavía capaces de reconocer y obedecer la ley de Dios o "ley natural". Al aceptar el contrato original no están cambiando guerra por paz, sino su libertad natural por las ventajas de la vida civilizada. La "Sociedad Civil", que es el resultado del contrato social, debe respetar los derechos que tenemos por la ley natural, los que son inalienables: estos derechos incluyen el derecho a la vida, los miembros y la propiedad, y las libertades elementales que se requieren para que el consenso sea una realidad.

Locke reconoció que el contrato no es explícito y que está implicado en nuestra conducta social. Pensó que los términos se aceptaban por una especie de "consenso tácito", si es que las personas elegían residir (o aun atravesar un país) en un país que podían dejar libremente.

(iii) *Rousseau.* En su *Contrato Social,* Rousseau dio su propia versión de una teoría que, en sus días, había llegado a ser propiedad intelectual común. De acuerdo con Rousseau, el hombre es bueno y libre por naturaleza. Se transforma en malo en la medida en que no es libre, y la causa de esta falta de libertad es causada por las instituciones. Éstas pueden expresar e incrementar la libertad humana sólo si son completamente democráticas, es decir, sólo si cada decisión que se toma es con el voto de todos sus miembros. Al aceptar este arreglo, el ciudadano elige ser sobrepasado por el resto de la comunidad cada vez que su elección está en conflicto con la de ellos. Luego, entrega parte de su libertad a la comunidad. Pero esta entrega es también una mejoría.

Como en Hobbes, el contrato crea una nueva entidad corporativa, con un tipo de personalidad propia. Cuando se la considera pasiva, la llamamos el estado; cuando la consideramos activa, la llamamos el soberano. Como cualquier persona civil, tiene una voluntad, lo que famosamente Rousseau llamó la "Voluntad General", que se debe distinguir de la voluntad de todos (es decir, la suma de voluntades individuales que componen la sociedad). Tal como Locke los había defendido, Rousseau rechazó los derechos naturales: la condición de la sociedad es una según la cual *todos* los derechos se entregan en forma voluntaria al poder soberano, el que, sin embargo, pierde su propio derecho tan pronto como se aparta del camino de la democracia pura.

En todas sus formas, el contrato social consagra un principio fundamental del liberalismo, es decir, en lo más profundo, nuestras obligaciones son autocreadas y autoimpuestas. No puedo estar sujeto a la ley, o ser legítimamente restringido por el soberano, si nunca he escogido aceptar la obligación de obedecer. La legitimidad es conferida por el ciudadano y no por el soberano y menos aún por los ancestros usurpadores del soberano. Si no encontramos un contrato para obligarnos a cumplir con la ley, la ley no es obligatoria.

¿Pero el contrato social resuelve nuestro problema original? ¿Resulta el contrato social en la confianza indispensable para una conducta social racional? ¿Y asegura que, si las personas escogen en forma racional, van a escoger lo que es mejor? Bueno, sí, pero sólo si éste crea la clase de persona dispuesta a obedecer un contrato. Imaginemos que los dos prisioneros hubieran estado de acuerdo para guardar silencio, y que este acuerdo fuera lo suficientemente fuerte como para cumplirlo pasara lo que pasara. Eso significaría que habían colocado sus obligaciones contractuales por sobre cualquier otro cálculo del propio interés. Pero entonces cabe preguntar: ¿es racional cumplir *este* acuerdo? Si yo sé que usted no va a romper el acuerdo, y como soy una criatura autointeresada pero idealmente racional, sabría que confesando ganaría de *todas maneras*. Generalizando, esto se convierte en el problema del que va "a costillas de": de aquel que sabiendo que no va a ser descubierto, viaja "a costillas" de los sacrificios ajenos. ¿Cómo se puede construir una sociedad sin que esta clase de personas imponga sobre el resto de la comunidad su mal comportamiento y la sensación de haber sido burlados, sabiendo además que a partir de la sensación de ser burlados puede generalizarse la tentación de comportarse en igual forma?

2. Objeciones tradicionales

Fuera de la objeción para la idea del contrato social que ya mencionamos, se han formulado otras tres que son importantes. Los tres filóso-

fos que las hicieron eran conservadores y se oponían a lo que ellos veían como doctrinas liberales peligrosas en las revoluciones que durante los siglos XVII y XVIII habían conmovido a Europa. Pero su objetivo era más filosófico que ideológico.

(1) *Hume*. Locke pensó que la condición mínima para el contrato es el consenso tácito. Pero ésta es una condición difícil o imposible de lograr. Locke supuso un mundo lleno de "lugares vacíos" tanto en Estados Unidos como en otras partes, donde podían huir los descontentos. ¿Pero están realmente vacíos esos lugares? ¿Y las personas corrientes, que apenas pueden juntar los recursos para sobrevivir donde están, poseen realmente la libertad para emigrar a esos lugares? ¿En qué sentido se es libre para escoger un curso de acción que podría llevar a una muerte segura, o, por lo menos, a una pérdida de todos los motivos que dan valor a la vida?

(2) *Burke*. El contrato social perjudica los intereses de todos los que, por no estar vivos, no pueden formar parte de él, es decir, los muertos y los no-natos. Ellos también tienen un derecho, aunque indefinido, sobre los recursos e instituciones por las cuales compiten en forma tan egoísta los vivos. Al imaginar una sociedad como un contrato entre sus miembros vivos, no se respetan los derechos de todos los que vinieron antes o de los que vendrán después. Al no considerar esas almas ausentes, se están dejando de lado todos los fundamentos que dan autoridad a la ley y que garantizan nuestra propia supervivencia. Por lo tanto, debemos ver el orden social como una asociación, donde los muertos y los no-nacidos están incluidos junto con los vivos.

(3) *Hegel*. Un contrato implica suponer la existencia de personas que son capaces de comunicarse, de estar de acuerdo y de reconocer derechos y obligaciones. Por lo tanto, presupone que las personas ya han alcanzado cierto grado de existencia social. (Ver los argumentos sobre el señorío y los siervos en el Capítulo 20). Por ello, la sociedad no puede fundarse con un contrato, ya que los contratos no tienen realidad hasta que la sociedad esté funcionando. Es más, la teoría del contrato social es intolerablemente ingenua. Trata de construir las obligaciones políticas basándose sólo en el modelo de relaciones consensuales. Pero la vida política es una cosa compleja con muchos niveles de obligación. En particular, hay que diferenciar las obligaciones que se originan de una libre aceptación, que son, en palabras de Hegel, las obligaciones de *bürgerlische Gesellschaft* (lo que se ha traducido en deferencia a Locke como "sociedad civil", aunque sería igualmente adecuado llamarla "sociedad burguesa"), de las obligaciones que no se originan en una libre aceptación, como las obligaciones de la vida familiar. De acuerdo a Hegel, todas las visiones coherentes del estado

consideran que nuestras obligaciones hacia él son no elegidas y heredadas.

3. Decisión colectiva y la mano invisible

El descontento con el contrato social ha llevado al estudio de los sistemas de decisión colectiva como parte de la búsqueda de un criterio de legitimidad más plausible. Las sociedades existen sólo cuando se toman decisiones *en representación* de sus miembros. ¿Cuándo son legítimas esas decisiones?

Una sugerencia es que las "decisiones sociales", como se han llamado, no deberían reflejar sólo las decisiones de individuos, sino que deberían *derivar* de ellos, como cuando los miembros de una sociedad votan por una moción alzando las manos. Pero hay que diferenciar dos maneras en las que las decisiones individuales pueden combinarse en un resultado colectivo:

(1) *Decisión colectiva.* Los miembros de un comité pueden votar en forma directa en cada asunto que confrontan. Cada individuo expresa *su* preferencia sobre cualquier asunto que se esté decidiendo. El resultado se calcula de acuerdo a ciertas reglas: por ejemplo, para aceptar una política, los votos a favor tienen que ser *unánimes.* En ese caso, el individuo tiene poder de veto sobre cualquier materia que se esté discutiendo. Este sistema otorga un máximo poder al individuo, y un mínimo a la posibilidad de llegar a una decisión. Alternativamente, podría haber una regla de una mayoría de los dos tercios, es decir, de mayoría absoluta. Sólo cuando prevalece la decisión de la minoría, el procedimiento empieza a parecer una burla. En ese caso, a menudo hay una especie de aplastamiento, es decir, cierta persona o grupo de personas que tienen el *verdadero* derecho para decidir. En ese caso, las decisiones de los otros no juegan un papel en el agregado final.

Las reglas para aunar decisiones individuales pueden ser descritas como una "constitución", pero, como podemos ver, una constitución política es más que eso. Aunque Locke y Rousseau mostraron tendencia a juntar estas ideas, la democracia no es el mismo procedimiento que un contrato. En un contrato, los miembros aceptan someterse a un determinado procedimiento, incluso aceptando renunciar al derecho de participar en cómo se toman las nuevas decisiones. El contrato social podría usarse para justificar un *proceso* político enteramente no democrático, aunque, en otro sentido, es una idea totalmente democrática, ya que en un contrato, cada participante tiene derecho a vetar sus términos.

(2) *La mano invisible.* Adam Smith, en un famoso pasaje de *La Riqueza de las Naciones*, escribió sobre quienes participan en un mercado libre, cada cual persiguiendo sólo su ganancia personal, y sin

embargo, "guiado por una mano invisible que promueve una meta fuera de sus intenciones". Smith sostuvo que esta meta es el bienestar general de la sociedad. No es necesario estar de acuerdo con la defensa del mercado que hace Smith para reconocer que este modelo es muy diferente al de las decisiones individuales que se combinan para producir un resultado colectivo. En el mercado, cada individuo toma decisiones libremente. Estas decisiones son enteramente racionales bajo el punto de vista del interés propio. Nadie *elige* el resultado o efecto social, el que efectivamente está oculto. Sin embargo, infaliblemente la meta emerge, y ésta se obtiene de la suma de millares de decisiones individuales. La idea de Smith fue precursora de lo que Hegel llamó "astuta razón". Pero, como lo demuestra claramente el dilema de los prisioneros, la "mano invisible" no funciona siempre en beneficio de los participantes. Es por eso que los defensores del mercado tratan de argumentar que este modelo no es la mejor manera de llegar a una distribución satisfactoria de los recursos, añadiendo a veces que el intento para llegar a esta distribución mediante una *decisión* colectiva es *irracional*, ya que este tipo de cosas no sería materia de la decisión de un comité, por democrático que éste fuese.

Es posible generalizar estos dos métodos de agregación hasta llegar a ideas de consenso político que son radicalmente opuestas. El defensor de la decisión colectiva está buscando una sociedad que se produce como resultado del *consentimiento* explícito de sus miembros: es decir, ellos mismos escogen las instituciones y condiciones materiales que los regirán. El defensor de la mano invisible busca una sociedad que *resulta de* un consentimiento, pero sin consentimiento explícito, ya que las decisiones de los miembros individuales abarcan un rango de asuntos que nada tienen que ver con el resultado final. Si se cree que el primer tipo de consentimiento es imposible de obtener, como Smith, Hegel y Hayek, todavía se puede considerar el segundo tipo de consentimiento. Se tendrá entonces un motivo sólido, aunque no tenga razones, para creer que la mano invisible es capaz de entregar algo que, una vez obtenido, *sería* aceptable.

4. Paradojas de la decisión social

Sea cual sea el método para llegar a un resultado colectivo agregando decisiones individuales, se producen paradojas. He aquí tres:

(1) *La paradoja de la democracia.* Ésta fue resaltada por Rousseau, y tiene la siguiente forma:

(i) Si creo que la decisión democrática es legítima, creo también que debe cumplirse el plan de acción escogido por la mayoría.

(ii) Hay dos planes de acción que son incompatibles, A y B.

(iii) Creo que se debe implementar A y no B, votaré A.

(iv) La mayoría vota B.

Por (i) y (iv) creo que debe implementarse B; por (ii) y (iii) creo que *no* debiera implementarse B. Luego, hay creencias conflictivas inherentes en mi adhesión a los valores democráticos. (¿Pero son realmente creencias *contradictorias*? Si no lo son, tal vez ésta no sea una paradoja del segundo tipo).

(2) *Paradojas del votar.* Son de varios tipos que se tipifican en el siguiente ejemplo del Marqués de Condorcet (discípulo de Rousseau). Supóngase que, en una votación, la mayoría prefiere el plan de acción *x* sobre el plan de acción *y*, y que también prefiere el plan *y* sobre el *z*; persiste la posibilidad de que la mayoría prefiera el plan *z* sobre el plan *x*: por lo tanto, suponiendo transitividad, hay una contradicción: *x* se prefiere a *z* y *z* se prefiere a *x*. Esto puede ilustrarse con el caso de tres ciudadanos: A prefiere a *x* sobre *y* y a *y* sobre *z*; B prefiere a *y* sobre *z* y a *z* sobre *x*; C prefiere a *z* sobre *x*, y a *x* sobre *y*. En este caso, la mayoría prefiere a *x* sobre *y*, e *y* sobre *z*, y *z* sobre *x*. La paradoja surge porque estamos enfrentando "ordenaciones de precedencia", la situación que se da cuando hay que escoger entre más de dos alternativas, tratando de establecer categorías. Es posible que las decisiones democráticas reales no sean de ese tipo. Pero, a través de nuestras propias experiencias electorales, sabemos que es frecuente que en política triunfen condiciones similares y que el partido ganador refleje una preferencia minoritaria.

Condorcet era un revolucionario y un inocente que primero perdió la razón y, poco después, la cabeza durante el Terror. Una mujer le preguntó una vez a Carlyle durante una cena: "Sr. Carlyle, ¿cuál es la necesidad de tanta filosofía?". Carlyle contestó: "Señora, esa misma pregunta se hizo sobre el *Contrato Social* de Rousseau, y ocurrió que los volúmenes de la segunda edición se empastaron con los pellejos de aquellos que habían desdeñado la primera".

(3) *El teorema de Arrow.* La paradoja de los votos llevó al desarrollo de una rama de la lógica aplicada conocida como la teoría de la "decisión social", que se interesa expresamente en el problema que surge cuando se agregan decisiones racionales que conducen a menudo a resultados irracionales. El economista matemático K.J. Arrow hizo una importante contribución a este tema cuando demostró la imposibilidad de diseñar una "constitución" (como él la llamó), que satisfaga algunas condiciones intuitivas y que sea capaz de generar categorías completas y consistentes de estados sociales alternativos en base a las preferencias de sus miembros. El argumento para esta tesis define "una función de bienestar social" como un conjunto de reglas para transformar las preferencias individuales en resultados sociales. Luego presenta las condiciones que tendría que cumplir esta función: por ejemplo, ninguno de los miembros puede dictar los objetivos, y éstos

tienen que ser "Pareto optimal", es decir, que cualquier cambio en ellos resulta en detrimento de alguien. Arrow demuestra que ninguna función de bienestar social cumple con esas condiciones.

Esta materia es bastante técnica y su relevancia para la filosofía política es discutible. Pero es parte de una larga serie de argumentos cuya conclusión tiende a ser que, después de todo, la suma de preferencias individuales podría no constituir un sistema coherente para evaluar cuán legítima es una decisión política. Todos estos argumentos no significan nada si la toma de decisiones políticas queda en manos de una entidad *diferente* a los individuos afectados por ellas: por ejemplo, a la "Voluntad General" de Rousseau o al estado que la encarna.

5. Voluntad general, la Constitución y el Estado

La teoría del Estado es compleja y difícil. Se puede dividir así:

(i) *Constitución.* A veces la constitución se define como la *ley* básica de un estado: la ley de la cual depende la validez de las otras leyes. Pero esto no nos lleva muy lejos porque aún no sabemos lo que es una ley; además hay muchos estados sin leyes, y, aun cuando por ese hecho sus constituciones son una farsa, todavía necesitamos saber cómo se las podría explicar y criticar.

Las constituciones contienen los procedimientos fundamentales a través de los cuales se toman las decisiones políticas. Pueden estar escritas, como la constitución estadounidense; pero sólo una persona muy ingenua podría creer que por ello se fijan, se hacen inamovibles y fácilmente conocidas. (La Constitución estadounidense debe interpretarse a la luz de doscientos años de casos legales constitucionales; lo más probable es que no signifique ahora lo mismo que significó en el momento de ser escrita, tampoco es seguro que *debería* significar lo mismo, o, de hecho, tampoco es claro cuál *podría* ser el criterio para definir, en este caso, qué es "significar lo mismo"). Nunca se ha escrito la constitución del Reino Unido y es probablemente imposible de escribir, ya que se deriva de un cuerpo de leyes comunes en constante desarrollo, gran parte de las cuales jamás ha sido discutida por el poder soberano.

(ii) *Gobiernos participativos y representativos.* Rousseau era partidario de la democracia directa, con lo que quería significar un sistema en el cual cada ciudadano participa votando por cualquier decisión política. Esto funcionó en la Atenas clásica por dos razones: la antigua Atenas era una pequeña ciudad-estado (o *polis*), donde la mayoría de su población (mujeres, esclavos y metecos ([trabajadores emigrados]) no votaba. La democracia directa no podría funcionar en una sociedad moderna. De allí la emergencia de la "representación", con la cual quienes votan en las materias de interés común son personas elegidas

por el resto de la comunidad para que lo haga. El procedimiento para nombrar representantes puede ser democrático; tenemos entonces una democracia representativa; pero puede no ser así. En Gran Bretaña hubo representación mucho antes que hubiera democracia, y el representante, aun en los días cuando los representados tenían muy poco poder para echarlos, estaba obligado a hablar por ellos (desde luego, es debatible si él *hubiera* hablado por ellos en tales circunstancias). Un representante no es un delegado: la gente que representa no le *ordena* lo que tiene que decir o votar; él es elegido en el entendimiento de que en esas materias va a seguir los dictados de su propia conciencia. El único control que tienen sus representados se ejerce en el momento de la elección. (Burke sacó mucho partido de esta distinción que hasta el día de hoy es poco entendida).

(iii) *La separación de los poderes.* Montesquieu, siguiendo y corrigiendo a Locke, argumentó que los poderes del estado son de tres tipos: el poder ejecutivo, que se preocupa de llevar a cabo las decisiones políticas y de hacer cumplir las leyes; el poder legislativo, que se preocupa de hacer las leyes; y el poder judicial, que se preocupa de aplicar esas leyes en los casos individuales. Montesquieu argumentó además que la separación de estos poderes es una precondición para la libertad individual, porque así pueden balancearse uno contra el otro, y cada una de las ramas de gobierno es responsable de sus malas conductas. La separación jamás es completa, aunque en la constitución de Estados Unidos se hizo un esfuerzo por maximizarla. (Sin embargo, el resultado ha sido investir de un gran poder a la Corte Suprema que ahora es la más importante hacedora de leyes y de política del país).

(iv) *La naturaleza del estado.* En muchos sentidos, el estado se puede considerar como una especie de máquina administrativa, que genera políticas a partir de quienes la controlan (éste es el cuadro marxista); o como un sistema de reparticiones (oficinas o departamentos), que son diferentes de quienes las ocupan y que confieren sus propios poderes de toma de decisiones y riesgos (Aristóteles); o como una persona corporativa, comparable a una firma o universidad, que tiene su propia voluntad, riesgos y metas (Rousseau y Hegel). Nos ocuparemos del cuadro marxista en el Capítulo 30. Pero es pertinente hacer algunas observaciones sobre los otros dos puntos de vista.

En nuestra tradición, uno de los ideales de gobierno ha sido alcanzar un sistema en el cual los que ejercen el poder son siempre responsables de lo que hacen con él. Si una persona es capaz de ejercer poder absoluto, puede eliminar en forma efectiva la amenaza de la crítica y proceder a su voluntad. Para prevenir esto, nunca se debe otorgar el poder en totalidad, sino administrarse en dosis pequeñas y circunscritas. Esto se logra con la invención de las reparticiones; estas

instituciones definen y limitan el poder de quienes las ocupan. Ir más allá de estos poderes es actuar *ultra vires*, y con ello, exponerse a las sanciones que fija la ley. Cuando los que trabajan en estas reparticiones tienen posiciones vitalicias, se da la oportunidad para que abusen de sus poderes. Cuando las posiciones se limitan a un número de años, o cuando se tienen por consentimiento tácito, las reparticiones adquieren un carácter diferente al de sus miembros y logran ser un objeto de respeto y una fuente de continuidad. Ése fue el ideal de Aristóteles, quien sostuvo que el modelo era compatible con los sistemas políticos más importantes: monarquía, aristocracia y democracia.

Al mismo tiempo, el estado debe funcionar como una unidad: si las reparticiones tomaran decisiones conflictivas, destruirían al estado. Luego, ¿cómo se pueden unir estos poderes? Aquí es donde Rousseau habló de la Voluntad General, y Hegel de una persona corporativa. Para estos filósofos, el estado ideal no tiene la unidad de una máquina, ni siquiera tiene la de un organismo. Tiene la unidad de una persona, es decir, se trata de una entidad que se hace responsable de sus propias decisiones y que tiene tanto derechos como deberes. Tal vez el sistema de reparticiones es parte de ese estado; en todo caso, en abstracto, la idea de unidad parece ser más plausible que las alternativas, ya que nos permite entender cómo es que el estado puede no sólo ser aceptado, sino que también obedecido. No se obedece a las máquinas o a los animales, sino a lo que tiene derechos contra uno y obligaciones hacia uno, siempre que se reconozcan esos derechos y deberes.

(v) *Legitimidad.* Lo anterior significa la necesidad de reconocer la legitimidad del estado. ¿Qué es lo que hace legítimo a un estado? En otras palabras: ¿cuál es la base de la obligación política (nuestra obligación para con el estado)? He aquí cuatro sugerencias:

(a) *Autoridad heredada.* El poder ha sido heredado desde tiempos inmemoriales, en un proceso que asegura la preservación de su autoridad. Se han inventado muchas teorías de este tipo; todas ellas tratan de justificar alguna variante de la monarquía hereditaria, en particular la del oponente de Locke, *sir* Robert Filmer. La obvia dificultad es: ¿cómo fue el comienzo de esta autoridad? y ¿qué garantiza que se preserve al transferirla?

(b) *Contrato Social.* Esta respuesta es obvia, pero, como vimos, no nos lleva realmente al punto deseado.

(c) *Consentimiento.* Nuestro consentimiento para aceptar un compromiso, tácito o explícito, puede darle cierta base de legitimidad. Tal vez, como argumentó Hume, no se puede aspirar a más que eso. En cuyo caso, nuestro modelo de orden legítimo es un estado basado en costumbres sancionadas por el tiempo, donde los ciudadanos escogen libremente actuar de acuerdo a la tradición.

Por supuesto que esto huele a la mano invisible, y no es un accidente que los defensores del libre mercado del siglo XVIII estuvieran también dispuestos a aceptar la idea de la legitimidad basada en las costumbres.

(d) *Teorías utilitarias*. Según una tradición rival, la legitimidad de un estado depende de su capacidad para otorgar bienes. El estado es un medio para obtener la felicidad de sus miembros, y mientras más felicidad produzca, más legítimo es. Este punto de vista tiene la desventaja de transformar la legitimidad en algo provisional: alguien con un nuevo plan para mejorar al ser humano, puede sentirse perfectamente justificado para tomar el poder. Ocurre que actualmente se tiende a no considerar la idea de legitimidad, con lo que se roba al estado su seguridad.

6. Justicia

Desde Aristóteles se ha argumentado que la legitimidad descansa en una condición negativa. Todos los tipos de orden político se pueden considerar legítimos, siempre que pasen la prueba crucial cuyo nombre es justicia. Se sabe, por ejemplo, que el utilitarismo no pasaría nunca esta prueba, ya que este sistema autorizaría la destrucción de los inocentes en aras de un bien mayor. (Ver Capítulo 20).

Aristóteles diferenció dos tipos de justicia: o, más bien, dos aplicaciones del concepto de justicia: distributiva y "conmutativa". Los asuntos de justicia surgen en dos contextos: primero, cuando hay un bien para ser distribuido entre quienes consideran tener derecho a él; segundo, cuando una persona merece algo por sus acciones, premio o castigo, y donde la justicia es lo que da la medida de lo que ha ganado. En el primer caso, el concepto más importante es el de "derecho"; en el segundo, el concepto estrechamente relacionado de "mérito". Castigar a alguien que no ha merecido castigo es un caso paradigmático de injusticia, tal como lo es distribuir la propiedad de alguien con derecho a ella, entre otros que no lo tienen.

En ambos casos, surge la pregunta de si la justicia es una propiedad de un estado de cosas, o si lo es de alguna acción o relación humana. En otras palabras, ¿podría ser simplemente *injusto que p*, sin importar cómo se produjo *p*? Los socialistas tienden a contestar esa pregunta con un sí, diciendo que las acciones son justas si contribuyen a una distribución justa. Otros consideran la justicia como un concepto regulatorio, o de procedimiento, que sólo tiene sentido cuando se aplica a los tratos entre personas, y que no puede separarse de esos tratos para aplicarse como tal en diferentes situaciones. Podríamos comenzar a entender esta disputa considerando la teoría de Rawls y la respuesta ofrecida por Nozick. Éstas no son las últimas palabras en

este asunto, pero han ganado su lugar en la filosofía moderna y no pueden ser ignoradas.

El libro de Rawls, *Teoría de la Justicia,* es una obra vasta e intrincada que aplica toda clase de recursos sofisticados para producir una teoría distributiva de la justicia. Según Rawls, la justicia regula la distribución de los bienes dentro de una sociedad. El concepto de justicia es el único sistema sólido que tenemos para justificar y rectificar distribuciones, y se puede obtener una teoría coherente de la justicia si vemos a la sociedad como un todo. Debemos preguntar cuál distribución de bienes y beneficios es la distribución justa, tomando a cada uno en consideración y permitiendo que cada uno cuente sólo como uno.

Las bases de este procedimiento se encuentran en la propia decisión racional. Todos somos escogedores racionales y todos llevamos a cabo nuestras decisiones en un contexto político. Por lo tanto, no sólo pensamos en las ventajas que obtenemos para nosotros, sino que también consideramos las ventajas para el bienestar de la sociedad en que vivimos. El problema es que en la realidad, conociendo nuestras capacidades y ventajas, tratamos de obtener el éxito siguiendo el camino más corto, con lo que pasamos a llevar los derechos de los más débiles y menos inteligentes que compiten con nosotros. Por lo tanto, con el solo estudio de las condiciones reales de una sociedad humana, no hay esperanzas de lograr un concepto de justicia que sea aceptado en forma universal; un estudio de ese tipo sólo llevaría a confirmar y perpetuar toda la injusticia que ha separado históricamente y por naturaleza al ser humano. Por ello, si queremos llegar a una verdadera medida de lo que es justo, debemos poner de lado las posibles ventajas personales. Y esto significa proyectarse hacia una situación hipotética, en la cual han desaparecido los hechos que nos separan de los demás. Debemos correr un "velo de ignorancia" a través de la realidad social y preguntarnos sobre qué escogeríamos si no supiéramos nada de nuestra situación personal. También es posible entender este escoger detrás del velo en términos contractuales. Podríamos imaginar que estamos tratando de establecer una sociedad en igualdad con nuestros semejantes: la pregunta sobre lo que escogeríamos sería igual a la pregunta sobre en qué estaríamos de acuerdo, ya que, en esta situación mínima, no hay ninguna distinción relevante. Luego, la distribución justa sería también la que estamparíamos en nuestro contrato social.

Para analizar el criterio de elección racional, Rawls adopta la "estrategia maximizadora" de la teoría del juego. Con esta estrategia, sin saber nada de las probabilidades, se decide maximizar el "beneficio" mínimo. Pienso en el peor resultado posible para mí mismo y trato de convertirlo en lo mejor posible. Porque es un resultado que podría ocurrir. En el contexto del contrato social, esto significa tratar de ase-

gurar que la situación de los más pobres sea la mejor posible. Por otro lado, sea cual sea mi posición, yo quisiera asegurarme el máximo de libertad de movimiento para poder salir de ella. No querría comprometer mi libertad, porque perdería la principal fuente de esperanza social. Por lo tanto, yo (y usted también) escogería una sociedad donde haya el máximo de libertad individual compatible con la misma libertad distribuida entre todos. Una vez satisfecho ese principio, escogeríamos dar el mejor trato posible a los de abajo. En otras palabras, sean cuales sean las desigualdades que se favorezcan, debieran ser de un tipo tal que la posición del que está peor es mejor que la que éste obtendría bajo cualquier otra distribución alternativa. (El "principio de la diferencia"). Finalmente, Rawls argumenta que las ventajas sociales deberían ser accesibles, es decir, estar ligadas a posiciones y reparticiones que estén abiertas para todos. Los principios están "ordenados léxicamente" como en un diccionario. Sólo cuando se satisface el primero, se aspira al segundo.

Todo esto está presentado con gran habilidad y sutileza. ¿Pero hay alguna razón para aceptarlo? ¿No es una tesis demasiado cercana a la ideología favorita del intelectual de la Costa del Este de EE.UU. como para que nos convenza que los dados no han estado cargados desde la partida? Entre las objeciones que se han hecho están las siguientes: primero, que no puede existir una elección racional detrás del velo de la ignorancia. Para poder obtener el resultado que desea, Rawls nos pide que no sólo desconectemos de nuestra mente a nuestra raza y sexo, sino que también a nuestros valores religiosos y a las diferentes "concepciones del bien", en resumen, que nos desprendamos de todo lo que hace concebible una elección verdaderamente racional. Segundo, no hay ninguna prueba convincente para poder concluir que la gente va a otorgarle a la libertad la prioridad que le otorga Rawls; ¿no es posible que consideren que la felicidad es un bien más importante? ¿Y no es verdad que a veces la felicidad sólo se obtiene a costa de la libertad? Tercero, un ser racional en condiciones de ignorancia no tiene por qué preferir sólo la estrategia del máximo. Aunque es verdad que a veces se actúa en forma cautelosa, no es menos verdad que el correr riesgos es igualmente racional y que es algo que se hace continuamente. Cuarto, hay algo contradictorio en la idea de que nosotros, en nuestra condición empírica, conociendo nuestras circunstancias, nos sintamos motivados para aceptar una concepción que requiere que dejemos completamente de lado esa condición. Rawls, como Kant, trata de derivar un motivo racional para despojarnos de todos nuestros motivos reales, dejando a la razón sola, en el asiento del conductor. Pero tal vez la razón no alcanza a llegar hasta los pedales.

Sin embargo, estas objeciones no son las que interesan a Nozick. Su principal problema es el *objetivo* de la teoría de Rawls, y en particular la idea de que la justicia es una propiedad de la distribución de bienes que se puede determinar sin importar la historia de su producción. Detrás del experimento-de-pensamiento de Rawls está el siguiente cuadro: la suma-producto de una sociedad existe debido a la cooperación social. La pregunta que hace la teoría de la justicia es cómo *distribuir* ese producto entre todos los que tienen derecho a una parte de él (por el hecho de ser miembros de la sociedad). Pero, se podría objetar, es evidente que los bienes no llegan a este mundo sin dueños: son producidos como resultado de una empresa, un contrato y una red de acuerdos tácitos a través de los cuales se crean derechos de propiedad. No es posible distribuirlos sin violar esos derechos, lo que sería una injusticia.

Sin embargo, supongamos que se ha logrado una distribución ideal. ¿Qué garantiza que vaya a permanecer así? Es evidente que si la gente tiene la libertad para intercambiar, producir y repartir sus bienes, este patrón se distorsionará inmediatamente. Para asegurar su permanencia, habría que restringir la libertad económica de los seres humanos hasta tal punto que de nuevo se violarían derechos.

En resumen, las teorías "patrón" de justicia no son teorías de justicia. En realidad, la justicia es una noción de procedimiento, y la aplicación fundamental de ella es lo que Nozick llama "transferencia preservadora-de-justicia". (Que es un poco como lo que en lógica es una inferencia preservadora-de-verdad). Supongamos que yo tenga en justicia un par de zapatos y usted tiene en justicia un par de guantes y que llegamos al acuerdo de intercambiarlos. No hay coerción y ambos deseamos esa transferencia. ¿Si comenzamos esta transacción con la posesión justa, la terminamos también con la posesión justa? Si mil personas están tan desesperadas por oír cantar a Plácido Domingo que cada una está dispuesta a pagar el precio de veinte libras que él cobra y si se está perfectamente contento con la transacción, ¿no tiene Plácido Domingo derecho a su dinero? ¿Y no es perfectamente justo que termine por ello más rico? Por lo tanto, las trasferencias preservadoras-de-justicia podrían promover la desigualdad en nombre de la justicia. Pero cualquier alternativa sería manifiestamente *injusta*. Nozick argumenta que ella implicaría ya sea forzar a Domingo a cantar por menos de lo que él requiere, o prohibirle completamente hacer uso de sus talentos.

Los argumentos son seductores, y más adelante volveré a uno de ellos. Es evidente que Nozick debería poder decir algo sobre lo que es estar "en posesión justa" de algo. Esto requeriría una nueva teoría de la adquisición justa. (Si algo no es tuyo, no tienes derecho a transferirlo). Al mismo tiempo, debiéramos notar cómo ha cambiado el énfa-

sis; se ha separado de la idea de compartir y distribuir, hacia la de los derechos individuales. Ahora la justicia se define en términos de derechos. En una transacción justa no se viola ningún derecho. (Por eso el castigo puede ser justo: si alguien merece un castigo, no tiene derecho a escapar de él. Hegel llega al punto de decir que el criminal tiene el *derecho* a ser castigado, y se hace mal al rehusárselo). Esta concepción de justicia es muy lejana a lo aceptable para un socialista, aun cuando corresponde bastante a lo que pasa en un tribunal de justicia. De ahí el énfasis de los pensadores socialistas en la "justicia social": una aplicación particular del término, que intenta alejarnos de la esfera de los derechos individuales para considerar el estado de la sociedad como un todo.

7. Ley

Los derechos a los que nos hemos referido podrían normalmente describirse como derechos naturales. Son derechos que poseemos por naturaleza, digamos, porque somos seres racionales, y todos los seres racionales tienen el derecho a ser tratados como fines y no sólo como medios. (Ésta es la justificación *kantiana* de derechos; los teólogos podrían justificarlos de otras maneras). Pero no todos los derechos son naturales: de hecho, muchos filósofos niegan que existan los derechos naturales. Por ejemplo Bentham, quien describe la teoría de los derechos naturales como una "tontería en zancos". Bentham argumenta que el único creador de derechos es la ley, y el único creador de leyes es el legislador. Una ley es una regla o una convención que asigna derechos porque obliga a las personas a respetarla.

Bentham fue un "positivista" legal. Creyó que toda ley se *asentaba* en los cuerpos legislativos, y que ninguna era natural. Por lo tanto, todos los derechos son derechos positivos. De aquí ha emergido una diferenciación entre ley natural y ley positiva que corresponde a la que hay entre derechos naturales y derechos positivos. Antes del período moderno existía una filosofía política sutil y elaborada que se basaba en la ley natural, de la cual la teoría del contrato social fue una rama que se separó radicalmente porque localizaba la fuente de nuestras obligaciones políticas en nuestras propias decisiones y acuerdos, y no en un precepto divino. El positivismo legal fue el último paso en el rechazo del punto de vista medieval de las cosas y, aunque es todavía motivo de controversia, tiene poderosos defensores en este siglo, y fue casi ortodoxia en el período entre las guerras mundiales.

No es fácil la pregunta ¿qué es la ley? Aunque se diga que una ley es una regla de conducta impuesta por alguna autoridad, aún no sabemos de cuál clase de regla hablamos. (Y, como lo ha demostrado Wittgenstein, el concepto de una regla crea problemas propios: ver

Capítulo 19). He aquí algunas condiciones que parecen necesarias, para que una regla adquiera el status de una ley:

(i) Debe ser definitiva: debe permitir determinar qué significa obedecerla y qué significa transgredirla. Una ley vaga no es una ley: o si es una ley, es una ley muy injusta. (Aquí se ve cómo el concepto de ley natural se desliza aún en la más positivista de las teorías. Se debe a la existencia de una concepción de justicia natural que motiva todo nuestro modo de pensar en esta área).

(ii) Debe ser anunciada o hecha pública. Las leyes secretas tampoco son leyes o, nuevamente, son leyes muy injustas. (La legislación soviética tenía muchas leyes secretas. Si el ciudadano no puede determinar si viola o no las leyes, no tiene más recurso que doblegarse frente a las autoridades).

(iii) No puede ser retroactiva. El anunciar *ahora* que algo que ocurrió ayer es ilegal es, nuevamente, cometer una injusticia. La ley retroactiva viola un requerimiento fundamental de la razón: no se puede obedecer en forma racional una regla que aún no existe.

(iv) Debe pertenecer a un sistema legal que regula a la sociedad como un todo. Y el sistema no puede estar en conflicto irresoluble consigo mismo: debe haber un procedimiento para resolver los conflictos legales y para armonizar las leyes válidas.

En condiciones normales, el poder soberano es quien *hace cumplir* la ley. Pero esta característica no es indispensable, ya que existen leyes voluntarias, como las leyes entre naciones que los países aceptan en aras de la confianza mutua. Pero aquí limitémonos a las leyes que impone un poder soberano. ¿Qué es lo que hace que esa ley sea *válida*? Este asunto se ha discutido mucho recientemente, porque constituye el tema que más divide a los positivistas y naturalistas. La defensa más sofisticada y reciente de la postura positivista es la de H.L.A. Hart, quien argumenta que todos los sistemas legales deben su validez a lo que él llama la "regla de reconocimiento". Esta regla nos dice cuáles son las regulaciones que pueden ser consideradas leyes. Por ejemplo, en el Reino Unido, una ley es válida sólo después de haber sido sancionada por la Reina en el Parlamento. Si se tratara de poner en vigor una ley que no ha recibido esta aceptación real, se estaría actuando *ultra vires*. Es más, la aceptación real es *suficiente* para que la ley tenga validez legal: no se requiere más para conferir validez a una ley.

Esto presenta, sin embargo, una dificultad. La mayoría de las leyes inglesas y estadounidenses no han sido aprobadas en forma explícita por el Parlamento o el Congreso. Son las llamadas "leyes de derecho consuetudinario" (*common laws*): leyes santificadas por decisiones previas registradas en libros de casos legales. Una característica peculiar de la "ley de derecho consuetudinario" es que no se sabe lo que es, sólo se sabe cómo se aplica. Suponemos que en determinado

caso previo se llegó a un juicio correcto y *luego* de él se extrae la "regla" que determinó la decisión. Una formalización errada de la regla no invalida necesariamente el caso original. La doctrina de *stare decisis* (dejad que la decisión perdure) nos dice que, hasta que ésta sea revocada por una corte superior, un caso confiere autoridad y debemos buscar el principio contenido en él: la *ratio decidendi*. Hart diría que en esto hay una "regla de reconocimiento" implícita: es decir, que el Parlamento implícitamente sanciona lo que se acepta como "ley de derecho consuetudinario".

El estudio de la "ley de derecho consuetudinario" ha llevado a un sofisticado reencuentro que favorece una especie de naturalismo. En una serie de notables artículos, Ronald Dworkin ha demostrado que no podemos asimilar el razonamiento detrás de la "ley por derecho consuetudinario" a los modelos que han propuesto incluso los más sofisticados de los positivistas. Según Dworkin, el positivista trata de establecer una diferencia entre ley y convención social refiriéndose a una "regla maestra". De esta manera, todas las dificultades e indeterminaciones de la ley son tratadas como si fueran materias de "decisión judicial": es decir, no implican las respuestas genuinas a las preguntas legales independientes, sino sólo a la decisión arbitraria del juez. Finalmente, para el positivista, sólo existe la obligación legal cuando es impuesta por una regla legal establecida. Estas ideas definen la ley como un sistema de mandatos, que no responde a más restricciones internas que la obligación de ser consistente. Dworkin argumenta que este punto de vista es equivocado, como lo son los dogmas o principios de los cuales se deriva. La "regla maestra" no es ni necesaria ni suficiente para un sistema legal. No es necesaria, porque la ley puede surgir tal como surgió la "ley de derecho consuetudinario", es decir, exclusivamente a partir del razonamiento jurídico, el que examina los precedentes jurídicos y su "fuerza gravitacional". Tampoco es suficiente, porque una legislación suprema sólo puede producir leyes si cuenta con cortes de justicia que la apliquen, y con los jueces que en esas cortes emplean los "principios" de adjudicación cuya autoridad no deriva de reglas legales.

Lo que determina la existencia de esos principios son los "casos difíciles", en los cuales el juez debe determinar los derechos y responsabilidades de las partes sin la ayuda de ninguna ley que los describa en forma explícita. La adjudicación de estos casos no es un ejercicio de "juicio", sino más bien un intento de determinar los derechos y deberes reales e independientes de las partes. El juez no puede creer que es él quien inventa esos derechos y deberes, porque entonces su decisión sería un caso de legislación retroactiva. Tampoco puede imaginarse que él está ejerciendo un "juicio" que no es necesario en la con-

ducta normal de su profesión. En un caso difícil, la ley no es tanto aplicada como descubierta.

Los detalles del análisis de Dworkin van más allá del ámbito de este capítulo. Ahora Dworkin tiende a considerar a la ley como una especie de comentario escrito por muchas manos, que trata de un sistema de derechos constitucionales, pero Dworkin ha sido fuertemente influenciado por el sistema legal estadounidense. A pesar de eso, muchos de sus casos provienen de la ley inglesa, que es la creadora y no la criatura de nuestra constitución. Por ello, es muy difícil saber hacia dónde se dirige su argumento si no es en la dirección del naturalismo legal.

Hay dos preguntas vitales que deben ser enfrentadas por cualquiera que busque desarrollar una filosofía inteligible de la ley: ¿cuál es la función de la ley? ¿Y qué es un estado de derecho? Hay tres respuestas para la primera pregunta:

(i) La función de la ley es alcanzar un "estado final", que es lo deseado por el estado soberano. En un sistema legal socialista, la ley se ve a menudo como un medio para el fin de una sociedad socialista. Este punto de vista tiene el problema de que el razonamiento sobre medios y fines justifica *violar* la ley con la misma frecuencia que justifica obedecerla. Los planes del soberano pueden verse obstaculizados por quienes reclaman que se respeten sus derechos legales, lo que interfiere con su realización. Por lo cual, los derechos desaparecen en los sistemas socialistas. (Debiera decir que "ley socialista" es un término técnico que se usa para describir los peculiares sistemas introducidos en el desaparecido Imperio Soviético).

(ii) La función de la ley es "hacer justicia" en las variadas circunstancias de los conflictos humanos. Éste es el punto de vista que prefiere el naturalismo legal y que se refleja en nuestra "ley de derecho consuetudinario". El problema de este concepto es que no le da suficiente atención al hecho de que la ley es, o se ha transformado en, un instrumento para llevar a cabo *políticas* que se usan para imponer la voluntad del soberano, violando los derechos naturales en el proceso.

(iii) La función de la ley es resolver conflictos sociales, poniendo límites inteligibles a lo que un ciudadano puede esperar de sus semejantes. Éste es el punto de vista preferido de pensadores como Hayek, quien ve a la ley como se ve al mercado, es decir, como una respuesta, en un continuo estado de desarrollo, a las transacciones libres, y que trata de restaurar el equilibrio cuando alguien "quebranta las reglas".

Tal vez la verdadera respuesta es una combinación de ellas. O tal vez es algo muy diferente.

El problema de cómo definir lo que es un estado de derecho, es probablemente uno de los temas políticos más importantes que enfrentan las sociedades modernas. Un estado de derecho existe sólo cuando cada acto, incluyendo los actos del soberano y de sus agentes, están restringidos por la ley. El estado de derecho sólo se garantiza cuando la víctima tiene la posibilidad de apelar contra las decisiones del soberano que abusa de su poder. Además, es necesario hacer cumplir el veredicto que resulte. ¿Pero quién la va a hacer cumplir? Evidentemente, el propio soberano. Por esta razón, Hobbes supuso que el soberano debiera situarse más allá de la ley: lo que él decida que es justo, *es* ley, aunque viole alguna de sus propias prescripciones (ya que en este caso, "violar" es sólo otra palabra para "regir"). Otros, más razonablemente, ponen énfasis en el papel que juega el separar los poderes para asegurar la legalidad. Si los jueces son independientes, pueden *ordenar* a los agentes del gobierno para que hagan cumplir la ley, aun contra el propio soberano. Pero cómo se podría lograr esto, sigue siendo un misterio.

8. Libertad

La ley es un instrumento de coerción, y como tal, impone restricciones a la libertad humana. De ahí que el asunto de la ley y su función haya sido algo que ha preocupado mucho a los liberales, para quienes todo lo que restrinja la libertad humana es a *prima facie* erróneo. Locke estableció una diferencia entre libertad y licencia, argumentando que esta última no es lo que queremos bajo el nombre de libertad, ya que es una amenaza para las libertades de otros. Necesitamos la ley para prohibir la licencia y, por lo tanto, para estimular la libertad humana. Por consiguiente, la ley restringe nuestra libertad sólo en forma superficial: bien entendida, es el único medio por el cual se puede obtener la libertad.

Este pensamiento fue tomado por J.S. Mill en su ensayo *Sobre la Libertad*. En él, Mill argumenta que la tarea de la jurisprudencia es diseñar un sistema de leyes que maximice la libertad humana, creando el mayor espacio posible para que crezca la libertad individual, compatible con un espacio similar para el vecino. Con este objeto, Mill desarrolló su famoso principio del "daño", de acuerdo con el cual se deben permitir las acciones mientras éstas no dañen a otros. Por moral o estéticamente repugnante que nos parezca la conducta de una persona, el estado no la puede prohibir, salvo para resguardar el bienestar de los demás.

También Mill analizó *por qué* la libertad humana es un bien político. Sostuvo que sin ella no podría haber progreso científico, legal o político, todos los cuales requieren una libre discusión de opiniones

Tampoco podría haber progreso moral, el que florece en estos "experimentos en el vivir" de los cuales surgen nuevas posibilidades de felicidad humana.

Según el principal crítico de Mill, Sir James FitzJames Stephen, el problema es que la gente corriente no florece con estos experimentos ni queda "sin dañarse" por el espectáculo de ellos. A menos que consideremos el "daño" como una idea puramente médica, tenemos que reconocer que nos dañamos por todo lo que amenace nuestra felicidad. Y como gran parte de la felicidad reside en saber que uno pertenece a un sólido orden moral dentro del cual no es posible llevar a cabo prácticas desvergonzadas, tenemos el derecho de esperar que nuestros conciudadanos se sientan obligados a hacer lo que deben hacer. (Stephen había sido juez en la India y se escandalizó en forma muy particular al ser testigo del efecto que tenía en los indios corrientes y decentes el "experimento de vida" que sus amos europeos habían inventado para entretenerse).

Otro intento para definir la postura liberal implica reemplazar el concepto de daño por el de derecho. Según este punto de vista, los actos deben ser permitidos a menos que se demuestre que violan los *derechos* de otras personas. El énfasis ha cambiado: ¿a qué tenemos derecho? y ¿cuándo se infringen nuestros derechos? Un filósofo como Nozick argumentaría que, por las razones dadas por Kant, tenemos una idea razonablemente clara de cuáles son los derechos. Tenemos derecho al respeto de los demás, derecho a no ser coercionados, engañados o estafados, derecho para proseguir nuestra propia forma de vida siempre que se enmarque dentro de un respeto similar por los otros, y así en más. Tal vez esta misma idea implica algo de decencia social. El sistema de leyes resultante va a ser un sistema de "restricciones laterales", en grandes rasgos de acuerdo con la moral kantiana, pero sin imponer una obligación absoluta de perseguir una meta más que otra.

Esta imagen es ciertamente agradable. ¿Pero logra persuadir? Un problema que encierra es que presume que las personas son agentes racionales, con metas propias y capaces de otorgar y reclamar respeto de sus vecinos. Pero estas complejas entidades sólo emergen de las condiciones de sociedad. Podrían no emerger si se les da libertad total para surgir como quieran. Es posible que se requiera algún grado de supervisión paternalista para transformar el crudo material animal en un agente moral. Y es posible que esta supervisión nos obligue a limitar los derechos del ciudadano (o, por lo menos, los derechos que Kant definió en forma abstracta). El asunto aquí es el del "individualismo liberal", al que me referiré más abajo.

9. Propiedad

Entre los derechos defendidos por los pensadores liberales, el derecho de propiedad ha sido el más controvertido. ¿Hay derecho para la propiedad *privada?* Y si lo hay, ¿cómo se justifica?

Esta disputa es muy antigua. En la *República,* Platón propuso una especie de propiedad común de los bienes. Platón pensó que la propiedad privada constituye una fuente de conflictos y descontento que es mejor suprimir. Aristóteles replicó en la *Política* con una sutil defensa de la propiedad privada como parte integral de ser ciudadano. Pero, para los fines modernos, la disputa comienza con Locke, que en el capítulo quinto de su segundo *Tratado,* planteó un famoso argumento para defender la existencia de un derecho *natural* a la propiedad. Locke argumentó que como este derecho es natural, se sitúa fuera de los términos del contrato social, y no se puede suponer que un ciudadano renuncie a él.

El principal argumento de Locke se refiere al trabajo, y se reproduce en las siguientes nada de fáciles palabras:

> Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen a todos los hombres, cada hombre tiene una "propiedad" en su propia "persona". Para esto, nadie, aparte de él mismo, tiene derecho alguno. Se puede decir que el "esfuerzo" de su cuerpo y el "trabajo" de sus manos son propiamente suyos. Entonces, cualquier cosa que él extraiga del estado en que la Naturaleza la dejó, pasa a mezclarse con su esfuerzo, y al unirlo como algo que le pertenece, llega a ser propio.

Las comillas indican que Locke está tanteando su camino hacia concepciones que aún no había definido a su completa satisfacción. A pesar de eso, el argumento a partir del trabajo estaba destinado a jugar un importante papel en todas las discusiones sobre la "adquisición original". Este argumento está abierto a una obvia objeción que Nozick expresó jocosamente como sigue: si arrojo mi jugo de tomate al mar y lo mezclo con el océano, ¿adquiero un derecho de propiedad sobre la totalidad del mar o sólo pierdo mi jugo de tomate?

Algunas veces Locke desvía el foco del argumento. No es sólo que yo mezclo mi trabajo con algo, sino que además con el trabajo agrego *valor,* y al ser yo el único originador de este valor y, de ser de alguien, es ciertamente mío. ¿Pero *es* de alguien? La discusión no podría ni siquiera comenzar sin saber exactamente si la cosa con la que se mezcla mi trabajo no pertenecía originalmente a otro. Locke afirma que eso no es así, porque Dios nos entregó la tierra para que perteneciera "en común". Además, Locke cree que no se pueden adquirir

derechos de propiedad sin dejar algo que sea "suficiente e igualmente bueno" para otros. ¿Cómo podría estar seguro de estar haciendo eso, considerando que el término "otros" se extiende hacia el futuro distante, y que siempre habrá alguien en el futuro afectado adversamente por mi adquisición?

El argumento de Locke trata no sólo de justificar el derecho de propiedad privada, sino que también trata de contestar la pregunta: *¿quién* es dueño de *qué?* Hegel (*La Filosofía del Derecho*), menos temerario pero más sutil, se propone justificar sólo la institución de la propiedad privada, dejando para la ley, la historia y el azar la *distribución* de la propiedad, factores sobre los cuales el filósofo no puede reclamar autoridad. (Aunque, cuando se lo piensa, Hegel reclamó autoridad sobre todo). Para Locke, soy el dueño de mi labor tal como soy el dueño de mi cuerpo ("el sudor de mi frente"). Para Hegel, la actividad corporal y el trabajo no son la misma cosa. Como la intención de producir valor es parte integral, del motivo para trabajar, sólo un ser *racional* es capaz de eso. Esta intención es necesaria para que un ser racional aproveche su potencial, y se transforme en lo que realmente es. Más aún, la intención sólo persiste mientras sea posible concebir al objeto producido como propiedad privada. Para Hegel, la propiedad debe ser privada, ya que es una expresión del ser *individual* y perdería ese carácter si estuviese en la misma relación con más de una persona. Es una institución a través de la cual afirmo y realizo mi individualidad en el mundo. A través de la propiedad individual creo mi hogar en el mundo, hago mío un rincón.

Ambos argumentos son mucho más complejos que lo que sugiere mi resumen: para analizarlo, es siempre necesario recordar que el derecho a la propiedad privada es compuesto. Puede implicar una, algunas o todas las siguientes variedades: un derecho de uso; un derecho para excluir a otros del uso; un derecho para vender, trocar o regalar; un derecho para guardar sin usar; un derecho para acumular; un derecho para destruir. Un argumento filosófico podría justificar uno de esos derechos sin justificar los otros.

Es dudoso que pueda establecerse el derecho a la propiedad a través de un argumento *a priori* que no tenga supuestos morales, de otra manera sería un argumento a partir de un "es" hacia un "debiera", y estos argumentos estarían crónicamente restringidos. Pero esto no debería llevarnos a abrazar la conclusión opuesta, es decir, que por lo tanto no se justifica la propiedad privada. Los argumentos contra la propiedad privada son tan especulativos y metafóricos como los a favor de ella. Esto es especialmente verdad en los esfuerzos de Marx para "poner a Hegel en sus pies", mostrando que la institución de la propiedad privada, lejos de realizar al ser individual en el mundo, lo aliena, reduciéndolo a un instrumento. En todo caso, la discusión tra-

dicional no prestó atención a una idea mucho más importante que el derecho de propiedad, es decir, al *deber* de propiedad. Los deberes, como los derechos, pueden ser poseídos por los individuos. Es un argumento en favor del derecho de propiedad privada el pensar que es el precio necesario para poder exigir un *deber* privado de propiedad. Y tenemos que exigir esos deberes privados si queremos asegurar que la propiedad no vaya a ser mal usada, dilapidada o utilizada para destruir el medio ambiente. Se puede llegar lejos con este argumento utilitario. Todos los que han sido testigos de la catástrofe ambiental del comunismo saben el precio que debe pagarse cuando no hay una persona legal (ya sea individual o corporativa) sobre la que recaiga la responsabilidad del daño.

10. Instituciones

Esto me lleva de vuelta al liberalismo individualista mencionado en la sección 8. Es útil poner fin a este capítulo con la respuesta que dio Hegel a esta postura y explicar así lo que realmente quiere decir con "espíritu objetivo". Para un liberal, todas las instituciones son el producto de decisiones humanas, y estas opciones en sí mismas son la fuente de su legitimidad. Sin embargo, según Hegel, la legitimidad surge precisamente del respeto que tiene el ser racional hacia sí mismo y hacia sus semejantes como seres formados, nutridos y amplificados por las instituciones. No es que hayamos deseado y escogido nuestras instituciones, pero sin instituciones no habría decisiones que tomar. Tampoco sabemos cómo podríamos retirarnos de cualquier arreglo heredado para proclamarlo legítimo por un acto de voluntad, como tampoco podemos retirarnos de nosotros mismos para preguntar: "¿Seré o no seré esta cosa que soy yo?". El error del individualismo es intentar fundamentar una visión de la sociedad basándose en la sola idea de la elección racional. Esta es, como dice Hegel, una noción "abstracta" de la razón práctica, que no hace referencia a la historia, la comunidad y la carne. (Es la visión de una sociedad como una solución colectiva del dilema del prisionero, del cual comenzamos). El individualismo considera el acto de elegir sobre todas las cosas, y ve a la justicia como un procedimiento para reconciliar la libertad personal con la libertad del vecino. En esta forma se entrelazan los conceptos de libertad y justicia, como ocurre en la teoría de Rawls. El individualista moderno va más allá y argumenta con Rawls que la idea de justicia debe liberarse de cualquier "concepción del bien" en particular. No hay un esquema de valores en particular, ni una comunidad histórica en particular, ni una costumbre, circunstancia o prejuicio en particular, que pueda ser incorporado a la afirmación abstracta de los derechos básicos y que refleje sólo el requerimiento básico fundamental de que la libertad y la

igualdad son la única excusa para la existencia de gobierno. La política es el sistema por el cual los átomos se mantienen en sus esferas separadas.

Pero nosotros no somos así. Nuestra naturaleza como seres racionales emerge a través de la experiencia de ser miembros de la familia, de la sociedad civil y del estado. Estamos juntos, no sólo en asociación voluntaria, sino también en forma natural e inevitable. Nacemos, nos reproducimos y morimos, y es sólo a través de nuestro ser-miembro de comunidades que estos episodios, tan trascendentales y que revelan nuestra condición, pueden ser aceptados. Y de este acto de aceptación nace nuestra sensación del sentido de la vida. Las instituciones de membrecía son el *sine qua non* de la vida social: sin ellas, jamás alcanzaríamos la concepción de valor, y sin una concepción de valor, no podemos justificar nuestras decisiones, sea frente a los demás o a nosotros mismos. Luego, todo es ilegítimo o, más bien, ya no se puede establecer la diferencia entre lo legítimo y lo ilegítimo. Tal vez ésa sea nuestra condición.

Capítulo 29

Espíritu Subjetivo

El conflicto entre individualismo y "comunitarismo" es profundo y complejo. Muchos asuntos de la política, de la sociología y de la filosofía de la mente tienen en común el cuestionarse si la sociedad es un agregado de individuos, o si, por el contrario, los individuos son un subproducto de la sociedad, quienes le deben su naturaleza de agentes racionales libres a su participación en el organismo que les confiere este rol, o si por el contrario, los individuos son subproductos de la sociedad. Ambas posturas son atractivas: una porque enfatiza la esfera de la soberanía y el derecho que protege a cada persona de sus repulsivos vecinos; la otra porque pone énfasis en las necesidades mutuas y en la dependencia que, por lo demás, es lo que nos hace considerar tan repulsivos a nuestros vecinos.

Es imposible dudar en forma razonable de que un ser racional es miembro de una comunidad por naturaleza, es un *zoon politikon*, como célebremente lo llamó Aristóteles. Pero, ¿existe una comunidad en *particular* de la cual este ser es naturalmente un miembro? Tal vez la forma más plausible de liberalismo es el liberalismo no-individualista (o aun el anti-individualista), que acepta el punto de vista que considera a la elección racional como un artefacto social, argumentando que no hay un orden social específico que tenga la exclusividad de engendrarlo.

Por lo tanto, habiendo adquirido razón práctica, deberíamos ser máximamente libres para conducir los experimentos sociales que recomendaba Mill con la esperanza de que de ellos surgieran nuevas y más reconfortantes formas de comunidad. Pero ¿surgirán? Y, ¿vale la pena arriesgarse con experimentos que amenazan nuestra pequeña cuota de paz y comodidad?

El ser racional encuentra solaz no sólo en las comunidades, sino también en la soledad. De hecho, algunos de nuestros valores se experimentan más profundamente en la soledad y se atesoran más porque estas experiencias solitarias sugieren que el mundo contiene un lugar para el sí mismo. Las experiencias estéticas y religiosas son de este tipo. Esto no quiere decir que sólo estén disponibles para seres puramente solitarios: al contrario, las experiencias religiosas nacen de nuestra necesidad de ser miembros y carecerían de significado sin la

idea de una comunidad de correligionarios. Sin embargo, como en la experiencia estética, se goza tanto en la soledad como en compañía, y parece acercarnos al misterio del ser y a la meta final de esta existencia que sería absurda sin ella.

No es para nada obvio lo que la filosofía, como la describen los hegelianos, puede decir con respecto al ámbito del "espíritu subjetivo". Tal vez el arte y la liturgia tienen el monopolio de las expresiones coherentes, donde termina el hilo de la verdad. Pero la creencia de que es así, es en sí una creencia filosófica. Sólo una excursión a través del área de la estética nos dirá si eso es verdad.

Es un área de difícil ingreso porque no hay un mapa pre-filosófico de ella. Cuando pensamos, habitualmente nos referimos a la mente, a la moral, a la ciencia o a Dios: casi todo lo que constituye un problema filosófico. Pero el término "estético" es una invención de la filosofía y, ¿quién sabe si la cosa descrita no es también una invención? Tal vez la tarea más importante de la estética es explicar de qué se trata.

Los filósofos modernistas sostienen que la estética es la filosofía del arte, por lo tanto, es a través del concepto del arte que debiéramos definir su tema. Pero este abordaje encalla rápidamente. No hay una definición de arte que explique por qué un retrato de Rembrandt cae dentro del concepto de arte, y no así un pescado podrido. Hay bastantes artistas, o así llamados, que colocan pescados podridos en exposiciones y que orgullosamente reclaman los aplausos de la crítica. La idea romántica del artista, y los intentos de fraudes y de los impostores por reclamar una distinción que no lograrían de otra manera, ha deformado hasta tal punto el concepto de arte, que el asunto de si pertenece al arte ha dejado de ser una cuestión interesante. Llame arte a cualquier cosa, porque el arte no es una cosa de tipo natural. Se debe contestar la pregunta de por qué debemos interesarnos en lo que se está definiendo. Lo que nos devuelve al punto de partida.

Supongamos que un antropólogo que se ha dedicado al estudio de una tribu remota, clasifica las actividades de sus miembros según el objetivo al que sirven. Ve gente arando el campo, plantando y cosechando, y atribuye esta actividad al deseo de alimento. Observa la fabricación de ropa, herramientas y medicinas, la construcción de casas y los rituales dirigidos a poderes superiores. Pero hay actividades que parecen no tener un objetivo. Los miembros de la tribu se toman un "tiempo fuera" de las cosas urgentes para construir extrañas estructuras, para producir ruidos plañideros como lamentos, para moverse en hipnóticas danzas o lanzar bostas hasta lo alto de las copas de los árboles. Supongamos que los tribeños tienen una palabra para todas estas actividades (aunque la aplicación de cada una de ellas es motivo de disputa de por lo menos uno de los miembros). Supóngase que

cuando el antropólogo pregunta qué significa esta palabra ("schmart") y qué tienen en común las obras de schmart, la gente se rasca la cabeza y produce un tecnicismo que no ilumina; dicen: la idea del schmart es que la gente tenga un interés schmaestético en ellas. Si se insiste más, comienzan a decir que otras tribus, en otros períodos de la historia, también manifestaron interés por la schmaestética, aunque no necesariamente por las mismas cosas. Uno de sus filósofos eventualmente proclama que la schmaestética es un universal humano y que el significado de la palabra se revela a través del interés por la schmaestética. De allí en adelante se confieren premios, sacerdocios y profesorados sobre aquellos cuyo lanzamiento de bosta produce los mayores aplausos. ¿Se debe concluir que esta gente ha abierto los ojos del antropólogo a una nueva rama de la filosofía?

Como ya dije, el schmart no tiene un motivo aparente. Y si se les pregunta para *qué es* un schmart, contestarían que son *para* nada, o que no tiene otro objetivo que sí mismo. Supongamos que, a pesar de esto, hay un interés general por el schmart y que cuando alguien lo produce o lo actúa, hay otros que se juntan alrededor para aplaudirlo y contemplarlo. Ciertos expertos en lanzar bosta alcanzan una fama que va más allá de su círculo inmediato, y la multitud los busca y favorece. Es posible que la gente pague por verlos actuar. Suponga también que la gente discuta los méritos de estas actuaciones, manifestándose con vehemencia a favor de una que considera mejor que las otras y en estas discusiones buscan razones para justificar sus juicios. Podemos decir que, con o sin razón, esta gente *valoriza* el schmart y concede un valor *individual* a las *obras* de schmart. Supongamos también que al mismo tiempo no se consideran para nada las opiniones y juicios de quienes no tienen experiencia directa sobre lo que están juzgando. Argumentan que lo importante para opinar sobre ellas es la *experiencia* del schmart, y nunca es posible entender lo que significa una determinada actuación a través de oír comentarios o a partir de deducciones. Es imposible entender los valores schmaestéticos de segunda mano; sólo se pueden adquirir a través de experimentarlos uno mismo en un encuentro honesto con un lanzamiento de bosta en particular.

En la medida en que elaboramos esta historia, empezamos a encontrar importantes paralelos con nuestras propias prácticas. La primera de ellas está en el deporte. El deporte, como lo conocemos, consiste en realidad en dos actividades: la del deportista y la del espectador, y los intereses de los dos no siempre coinciden. Una mujer jugando tenis trata de ganar a su oponente y, respetando las reglas del juego, hace todo lo que está en su poder para lograr ese fin. El espectador puede no estar interesado en *quién* gana, ni siquiera en el ganar. Puede estar más interesado en el juego mismo, en la habilidad y el ingenio de los jugadores, y en la excitación general que produce la

competencia. Si la mujer comenzara a compartir los intereses del espectador y se concentrara más en la apariencia del juego que en la meta de ganarlo, lo más probable es que no sólo perdería, sino que el juego podría terminar desastrosamente.

Sin embargo, en otras actividades encontramos que el espectador y el actor están más estrechamente ligados. La actriz en el teatro no sólo está interesada en su apariencia ante el espectador: ella misma es espectadora de su actuación. Lo que es verdad para ella es lo que se ve y suena correcto para *ella como espectadora,* y es también lo que espera que ocurra con los otros espectadores: el buen juicio de una actriz es su capacidad de ver su propia actuación a través de los ojos de los que sólo la observan.

El lanzamiento de bostas se parece más a una representación teatral que a un deporte para espectadores, debido a que no tiene un objetivo *interno.* Por supuesto, uno podría *imaginar* un objetivo interno. La meta podría ser lanzar la bosta lo más alto posible: una forma simple de deporte para el espectador. Pero si, a pesar de no existir un objetivo, lanzar bosta atrae la atención del público, estamos obligados a describir esta práctica en términos no muy diferentes de los usados en actuaciones teatrales o artísticas. Se comenzaría a hablar de un *estilo* particular de lanzar bostas, del *poder,* la *elocuencia,* el *humor* de sus lanzamientos, etc. La actividad de lanzar bostas empieza a parecerse a un elaborado acto de comunicación entre el lanzador y el público, donde el lanzador se esfuerza en atraer su atención y ajusta su comportamiento para lograr la más valiosa y satisfactoria apariencia que puede. Si todo esto ocurre, comenzaríamos a tener una idea de lo que el filósofo nativo quiso decir al hablar de "valores schmaestéticos".

Pero ahora el foco de la atención ha cambiado desde el actor a su audiencia. Sólo se entiende lo que hace el lanzador de bosta a través del interés que despierta esta actividad en *otros.* El lanzador oficia para satisfacer ese interés. En la filosofía del schmart, la apreciación viene antes que la producción. Y lo mismo ocurre en estética. Hay cierto marco de referencia mental, una actitud de contemplación, del que sólo son capaces los seres racionales. Para nosotros, la experiencia no es un mero asunto de obtener información sobre el mundo o de inventar planes para cambiarlo; también incluye la contemplación de cosas que valen por sí mismas, sin ninguna referencia a nuestros intereses. Esta contemplación parece estar peculiarmente llena de significado, contiene la insinuación de algo que es difícil poner en palabras, es casi una "insinuación de inmortalidad". Tal vez no es un hecho accidental que a veces nos inclinemos a expresar estas experiencias en términos religiosos. Si se quiere una definición simple de arte, ésta es la práctica de oficiar para el interés estético produciendo objetos que lo merezcan.

1. Los intereses de la razón

Todos los animales tienen intereses. Están interesados en satisfacer sus necesidades y en obtener la información que requiere su seguridad y bienestar. Un ser racional emplea su razón en la persecución de esos intereses y en resolver, hasta donde sea posible, los conflictos que se producen entre ellos. Según Hume, eso comprende a todo lo escrito sobre la razón, porque la razón está subordinada a nuestros intereses y no tiene autoridad para entregar resultados fuera de las "relaciones de ideas".

Kant argumentó que existen "intereses de razón": es decir, intereses que tenemos sólo en virtud de nuestra racionalidad, y que no se relacionan con nuestros deseos, necesidades y apetitos. Uno de éstos es la moral. La razón nos motiva para cumplir con nuestro deber, y en este proceso se desconectan todos los otros intereses ("empíricos"). Esto es lo que *significa* que una decisión sea una decisión moral. El interés para actuar bien no es un interés personal (de mi naturaleza empírica), es un interés de la razón *en* mí.

La razón también tiene interés en el mundo sensual. Cuando una vaca está en el campo rumiando y vuelve sus ojos para mirar el horizonte, se puede decir que tiene interés en lo que está pasando (y, en particular, en la presencia de amenazas potenciales para su seguridad), pero no está interesada en la *vista.* Ningún animal ha estado jamás en un promontorio y se ha *emocionado* por lo que ve; jamás un animal ha sentido nostalgia por la visión de su paisaje favorito. Un caballo puede anhelar salir del establo para ir al campo, pero este anhelo está motivado por el interés sensual en la comida y la libertad.

En contraste, un ser racional tiene placer con sólo mirar una cosa: un paisaje sublime, un bello animal, una intrincada flor, y por supuesto (aunque para Kant esto era secundario), una obra de arte. Esta forma de placer no responde a un interés empírico: contemplar un paisaje no satisface ningún apetito o necesidad corporal; tampoco se lo inspecciona para obtener una información útil. Como dice Kant, el interés es desinteresado, se trata de un interés en el paisaje *por sí mismo*, por la cosa misma que es (o parece ser). Este "desinterés" es la marca del "interés de la razón". Es un interés que no puede ser referido a nuestra naturaleza empírica; pertenece sólo a la razón y ésta trasciende la naturaleza empírica e investiga el mundo buscando un significado que tenga más autoridad y sea más completo que las efímeras motivaciones.

Esta brillante sugerencia es prácticamente el único progreso real que jamás se ha hecho en el tema de la estética, y nos ocupará el resto del capítulo. No obstante, antes de abordar con más detalle el interés estético, debemos preguntarnos qué puede ser un interés de la razón.

Kant fue un extraño tipo de dualista. Pensaba que el ser racional tiene dos maneras de ver al mundo y a sí mismo: con la primera perspectiva, el mundo aparece como naturaleza, y él mismo como parte de ella, sujeto a sus leyes causales. En la segunda perspectiva, el mundo aparece como un ámbito de oportunidades, donde se pone a prueba la voluntad y donde somos libres. Esta segunda perspectiva es la de la razón, que es siempre una ley para sí misma y que descarta las condiciones empíricas, aspirando en vez a un punto de vista universal, por sobre las circunstancias del agente. La razón se motiva en la lucha por la validez objetiva, y toma la misma perspectiva para el mundo práctico que la que usa para el argumento lógico o matemático. El "interés de la razón" es por lo tanto un interés en el valor objetivo.

Fichte, quien se influenció mucho por Kant, estuvo en desacuerdo con esta idea. Sostuvo que cuando todo se ha dicho y discutido, la "razón" no es más que otro nombre para el sí mismo. Las dos perspectivas kantianas del mundo son en realidad la de la visión de tercera persona (el no sí mismo) y la de primera persona, donde el sí mismo es todo. Es desde esta segunda perspectiva, la que sitúa al "yo" como el centro del mundo, que nace la moral. El "yo" es la fuente y el fin de la razón práctica, cuyas prescripciones y proscripciones nacen sólo en respuesta a la pregunta "¿qué haré?". Fichte sugiere que siempre que encontramos un "interés de la razón", el sí mismo es la única entidad o perspectiva a la que se puede referir ese interés. Lo mismo es verdad del interés estético. La contemplación desinteresada del mundo significa contemplación del mundo en relación al sí mismo, y contemplación del sí mismo como *parte* del mundo. (Esto está muy lejano del lenguaje de Fichte, pero tal vez no tan lejano de lo que él quería decir). Una visión así explicaría por qué la experiencia estética es tan envolvente: a través de ella buscamos nuestro hogar en la tierra: no el hogar para el cuerpo y sus apetitos, sino el hogar para el sí mismo. Lo interminable del interés por lo estético refleja el hecho de que nunca podemos encontrar ese hogar: el sí mismo no está *en* el mundo empírico, sino en sus límites. El pensamiento de Fichte resurge con Schopenhauer y el *Tractatus* de Wittgenstein.

2. La actitud estética

Parece que hemos descubierto entonces un tipo especial de interés racional: el interés en algo por sí mismo y sin referencia a nuestros deseos empíricos. ¿Cuál es el valor de este interés, y qué nos dice sobre nuestra condición?

Comencemos por describir sus características:

(i) Como diría Kant, se trata de un interés por el mundo *fenomenal*: es decir, como mundo. El objeto que suscita el interés estético es

percibido a través de los sentidos, donde el elemento de experiencia es esencial. Uno responde a la *visión* del paisaje, al *sonido* del canto del ave, al *sentir* del viento contra la cara. El término "estética" deriva de la palabra griega que significa percepción. La palabra fue usada en su sentido moderno por primera vez por el maestro de Kant, A.G. Baumgarten, para caracterizar la diferencia entre poesía y ciencia. Si la poesía se valora por su verdad, ¿no ocurriría que, eventualmente, tendría que ceder el campo a la filosofía o a la ciencia? Baumgarten sugirió que existe una especie de verdad *poética*, la que va unida a la experiencia de leer y recitar: es inseparable de las imágenes que presenta, el ritmo de las líneas, la secuencia del pensamiento y el sonido de las palabras. Vale decir, la apreciación por la poesía no se puede entender en términos puramente intelectuales; sólo se puede comprender como una extensión de nuestras capacidades de percepción.

Pero esta idea encierra verdaderos problemas: una relación demasiado estrecha entre el significado de la poesía y cómo se experimenta, haría imposible traducir la poesía. Sabemos que la traducción de la poesía es difícil. El traductor debe preservar más que el significado literal: en el original está inmersa una manera de percibir, de responder a las cosas y de imaginar el mundo; además, hay un ritmo de pensamiento que refleja cómo se *experimenta* el pensamiento. (Por ejemplo, el "desenvolvimiento" de un tema de la retórica, y la belleza apenas traducible de un párrafo de Cicerón).

(ii) El objeto se percibe a través de una experiencia perceptual, pero también "por interés propio". ¿Qué significa esto? La referencia de Kant a un "interés desinteresado" es seductora, pero no mucho más que un primer paso. Toda actividad dirigida hacia una meta se hace para la meta misma. ¿Pero qué hay de la meta misma? ¿No la perseguimos por ella misma? En ese caso, ¿no podría un animal interesarse en algo por el asunto en sí mismo, como por ejemplo en la unión sexual? En el concepto de Kant, éste es un interés profundamente *interesado*: el impulso para el animal es el deseo o la necesidad, y es un interés que se desvanece cuando el deseo ha sido satisfecho.

Para identificar el tipo de interés que tenemos en mente, lo más simple es hacerlo en términos de las razones que se dan para él. Si se le pregunta a alguien *por qué* está mirando un paisaje, podría responder refiriéndose a algo que quiere de él: por ejemplo, información respecto a los movimientos de un enemigo. Pero si se responde refiriéndose sólo a las características observables del *paisaje*, quiere decir que el paisaje es intrínsecamente interesante para él, por lo que es en sí mismo. Su deseo no es cambiarlo, destruirlo, hacer uso de él, sino que simplemente estudiarlo y obtener placer en su apariencia.

(iii) La búsqueda de significado. En este punto se puede vislumbrar una objeción. Se puede decir que el interés estético siempre ve en

el objeto algo más que la simple apariencia: de no ser así, sería difícil comprender por qué se le otorga tanto valor. Por ejemplo, cuando miramos un cuadro, no vemos sólo los colores, líneas y formas. Vemos además el mundo que estas cosas representan, el drama que anima ese mundo, la emoción que se expresa a través de él. En resumen, veo un significado. Algo similar ocurre cuando se oye un movimiento en música, donde uno imagina el drama interno que se desenvuelve a través de las notas. Esto es aún más obvio en la poesía. Limitarse a percibir sólo el sonido de las palabras, significa perderse prácticamente todo lo significativo. Esto también es verdad en los aspectos enfatizados por los kantianos: las flores, los árboles, el canto de las aves. Aquellos que tienen un interés estético en las flores, se ven agradados por su "unidad en la variedad", como los describían los ensayistas del siglo XVIII. Ésta es una fuente de metáfora, de imágenes y de contar cuentos. Autores que han tratado de capturar la belleza de la naturaleza siempre han recurrido al relato de cuentos, como en el caso de Teócrito y Virgilio, estimulándonos a ver en los contornos de un paisaje o escuchar en el murmullo de una brisa algún drama fantasmagórico que está secreta y eternamente transcurriendo ahí.

Nuevamente no es fácil responder a esto. Hay que diferenciar dos clases de significados: el que reside *en* la experiencia y el que se adquiere *por* ella. El arqueólogo, cerniendo la arena en búsqueda de artefactos enterrados, busca información. Para él, cada experiencia es valiosa por lo que significa, pero lo que significa es algo separado de él. Recorriendo la ciudad donde pasé mi infancia, mi mente se llena de recuerdos. Éstos fueron estimulados por la percepción de la casa donde viví, pero los recuerdos existen independientemente de la casa y sobreviven en mi mente mucho tiempo después que ha cesado la percepción. Podemos pensar en muchas situaciones de este tipo, en las cuales un pensamiento, una creencia, un sentimiento, un recuerdo o una imagen son llamados por una experiencia, aun cuando existen en forma independiente. Estas situaciones deben contrastarse con el caso aspecto-percepción que se consideró en el Capítulo 24. Cuando veo a los danzantes en la *Adoración del Becerro de Oro* de Poussin, el cuadro no sólo me estimula para pensar en ellos o para conjurarlos con mi ojo mental. Los veo *allí*, en el cuadro. Y cuando miro en otra dirección, dejo de verlos. Si retengo la imagen de ellos, es también una imagen del *cuadro*. El significado del cuadro descansa *en* la experiencia de él, y no es obtenible en forma independiente. Tampoco el significado es un asunto simple. No veo sólo esas figuras danzando y la escena en la que participan. Veo su necedad y frivolidad; percibo el peligro y la atracción de la idolatría, la debilidad de la figura distante de Moisés arrojando las tablas de la ley. Con mi mente vuelvo hacia esos horribles años sesenta, cuando el mundo se llenó de seguidores de modas

(*"trendies"*), cuarentones que actuaban en la misma forma; y el aspecto del cuadro comienza a ser penetrado por una idea moral. Las figuras aparecen con aspecto diferente, ya no como felices inocentes, sino como la personificación de la ilegalidad y como los asesinos del Padre.

El significado descansa en la percepción del cuadro. Por ello es que para entender el significado hay que volverse hacia el *cuadro* a fin de caer dentro de su campo gravitacional. El significado no es una "asociación" ni una sucesión de imágenes: es algo que reside en el cuadro y que sólo puede entenderse al *experimentarlo*. Todo el significado estético es así. Éste es un hecho interesante por dos razones. Primero, porque introduce una restricción formal a la crítica. Cuando un crítico nos dice que esto o lo otro es parte del significado de un poema, de un cuadro o de una pieza musical, lo que nos está diciendo sólo puede ser aceptado si también nosotros *experimentamos* la obra de arte en la forma que él describe. De los cuadros se pueden extraer alegorías fantasiosas que no se ven; en los cuentos se pueden percibir estructuras escondidas que no se sienten; en la música se puede discernir un orden matemático que no se oye. Los críticos inteligentes que nos hablan de estas cosas (como el estudio de Barthes sobre *Sarrasine* de Balzac) nos hacen perder el tiempo.

En segundo lugar, nos hace plantearnos la pregunta de por qué es de valor para nosotros esta peculiar forma de significado en la cual el pensamiento es inseparable de la experiencia. ¿Por qué hemos dado "al brillo sensual de una idea", como lo llamó Hegel, un lugar tan especial en nuestras vidas? La tendencia de la estética sería tratar de responder esa pregunta. (Sin embargo, el lector interesado encontrará que hay muy poca estética seria).

(iv) Repetición. Muchos de nuestros intereses, una vez satisfechos, se borran de la agenda de nuestras vidas. Una vez que hemos dominado nuestro libro de leyes, lo dejamos de lado. Ya cumplió su función, que era la de enseñarnos la ley. Lo mismo es verdad del texto científico o histórico: la única razón para volver a ellos es la imperfección de la memoria. El interés por la información es tan saciable como el interés por la comida. Pero hay intereses que, al no tener metas, son insaciables por su propia naturaleza. El interés estético es de ese tipo. La gente con frecuencia es llevada a decir cosas como: "He oído la Sinfonía Júpiter cien veces, y cada vez encuentro en ella algo nuevo". Sin embargo, lo que realmente quieren decir es que cada vez se encuentran con algo que es viejo en ella: la misma experiencia original los atrae, una y otra vez, y que aun así siguen repitiéndola. Y en lo que buscan no encontrarán nada que lleve al término su búsqueda.

Esto me lleva a la quinta característica del interés estético y a la actitud estética encarnada en ella, la que merece que se le dedique una sección.

3. La antinomia del gusto

Revivir una experiencia llena de significado que se nos hace disponible sólo si dejamos de lado nuestros intereses, suena como una muy valiosa experiencia. De hecho, Kant argumentó que eso era así. Las ideas de obligación y de derecho que surgen del ejercicio de la libertad, habitan nuestra percepción estética. No se contentaría con menos el "interés de razón". Es más, si mi actitud hacia un objeto estético es verdaderamente desinteresada, y su valor es independiente de deseos o necesidades y de cualquier compromiso empírico personal, tiene un valor intrínseco. Percibo el valor estético ejerciendo la facultad universal de la razón. Esto lo puede hacer usted también si logra dejar de lado sus intereses personales. Por lo tanto, usted *debiera* percibirlo. Si no lo logra, es porque su juicio está empañado por los intereses personales. Usted no capta el objeto como es verdaderamente o, más bien, como se presenta realmente. Los intereses estéticos nos llevan a los "juicios de gusto", los que, como en el imperativo categórico, emiten una afirmación de ley. Todos los seres racionales deberían sentir como yo: si no lo hacen, es porque no están prestando la debida atención. (Por supuesto, esto se hace más plausible cuando se consideran ejemplos extremos, ya sea de mal [*American Psycho*] o buen [*La Ilíada*] gusto).

Sin embargo, al aceptar esta idea nos enfrentamos a una paradoja. Kant llamó a esta paradoja la "antinomia del gusto", y la derivó en la siguiente forma. Por un lado, la experiencia estética es "inmediata": su significado está contenido en forma indisoluble dentro de ella misma y no puede separarse de la experiencia. Luego, no podemos explicar, en términos universales, por qué importa la experiencia. No hay una ley universal tal como: "Todos los cuadros que presentan la idolatría como una debilidad humana son buenos". Las características que hacen que un cuadro sea bueno pueden hacer absurdo a otro: todo depende del contexto. Es por esa razón que Kant dijo que no se puede hacer un juicio estético de segunda mano. A partir de la descripción de un crítico se podría *adivinar* que la *Crucifixión* de Tintoretto es un gran cuadro. Pero usted no puede *saberlo* hasta no haberlo visto. El significado a partir de una descripción va a ser siempre insuficiente. Esto sugiere que nunca se puede llegar a una conclusión estética a través de un argumento racional: siempre el juicio va a "carecer de base" en algún sentido. Por lo tanto no hay bien o mal en asuntos de gusto, lo *único* que aquí cuenta es el placer inmediato del observador. Luego derivamos la conclusión opuesta a la de más arriba. Ambas son conclusiones que se derivan de nuestra teoría de experiencia estética. La experiencia estética no puede producir un juicio objetivo; y *debe* producir un juicio objetivo.

Ésta no es la forma en que Kant derivó la contradicción, pero es suficiente para nuestro objetivo. Como en todas las paradojas, tenemos varias vías de escape: podemos tratar de mostrar que la contradicción es sólo aparente; podemos discutir las premisas; podemos discutir el razonamiento que de ellas se origina. Y como, en este caso, los tres componentes están lejos de ser apremiantes, hay muchas oportunidades de escape. Pero es evidente que Kant tenía algo en mente. Porque la paradoja emerge siempre que tratamos de discutir las elecciones estéticas. La gente que odia la arquitectura moderna, no concluye la polémica con las palabras: "Todo es cuestión de gusto, usted al suyo, yo al mío". La actitud característica es una de ultraje: "¡Cómo se *atreve* a imponerme contra mi voluntad la visión de algo tan horrible!". Y tratarán arduamente de justificar este juicio agregando que el objeto ofensivo es inhumano tanto en escala como en materiales; dirán que es alienante, que destruye algún frágil rincón del mundo humano, o que nos presenta una imagen de la vida pública que no tiene sentido, mecánica y abrumadora. Al mismo tiempo, experimentan la presión en la dirección opuesta, sabiendo que sus razones no son pruebas suficientes y dependen de un infeliz esfuerzo para hacer *ver* al objeto que ofende en una forma que el oponente no está dispuesto a ver. Éste responde: "Usted sostiene que el concreto es un material burdo, pero es el concreto el que forma la bóveda del Panteón, su edificio clásico favorito. Usted dice que la escala no es humana, pero ella no es nada al lado de la catedral de Chartres, que según usted es el más grande de los edificios europeos. Usted dice que arrasa con la calle y que no está alineada con los edificios vecinos, pero ésas son precisamente las características de su mezquita favorita en Isfahan". Y así sigue. El oponente sólo podría ser persuadido por ese edificio en *particular*, con sus propios materiales, escala y orientación, pero es precisamente por la forma como él experimenta esta cosa en particular que está en desacuerdo con usted.

Pero el asunto no termina aquí. Existen leyes que hacen que sea ilegal hacer edificios de determinados tipos, y estas leyes tienen justificación puramente estética. La ciudad de Venecia ha sido regida por leyes semejantes desde la Edad Media, con magníficos resultados. Su ausencia causó la destrucción total de ciudades estadounidenses por vándalos perseguidores de dinero. Por lo tanto, aquí hay algo que nos preocupa; un asunto en el cual distinguimos entre lo bueno y lo malo, y donde es imposible ganar una discusión. Esto es lo que hace que la experiencia estética sea tan penosa, y es la razón por la que tanta gente moderna haga lo posible por evitarla.

¿Pero es posible evitarla? Kant dijo que no. Es imposible escapar a intereses de la razón. Se puede fingir que hemos evadido la ley moral, pero no se puede ser feliz con el intento. Se puede aparentar

ignorancia respecto a la degradación de la música, la expoliación del paisaje, la destrucción de la ciudad; pero en lo profundo de su corazón se sabe vencido y aun destruido por estas cosas. El juicio estético es parte de la razón práctica, y nuestro mejor guía para el medio ambiente. Es a través del juicio estético que el mundo se adapta a nosotros y que nosotros nos adaptamos al mundo. Suprimamos este juicio y quedaremos sin nuestro hogar: la confortable soledad será reemplazada por un irritado aislamiento. Schiller fue aún más allá y argumentó que la "educación estética" del hombre es su verdadera preparación para la vida racional, y la base de cualquier orden político.

Éstas son ideas temerarias, pero la vida moderna las ha confirmado.

4. Fines y valores

Pero tal vez no deberíamos darle un lugar tan prominente a la estética en nuestra visión de la plenitud humana. La credibilidad de la postura kantiana se origina, en parte, a partir del hecho de que la experiencia estética es el punto de intersección de otros dos intereses racionales: lo lúdico y lo religioso. No sólo es el objeto de interés estético el que se valora por sí mismo. Ello es igualmente verdadero para la gente y ciertas actividades, instituciones y ceremonias. Cuando trabajo, mi actividad constituye un medio para obtener un fin: el hacer dinero o, como prefieren llamarlo los marxistas, el "producir valor". Sin embargo, cuando juego, mi actividad se convierte en un fin en sí misma. El juego no es un medio para gozar, es la cosa misma que se goza. Es además el arquetipo de todas las actividades similares: del deporte, por ejemplo; de la conversación, del socializar, y tal vez del arte mismo. Schiller hizo hincapié en esto y no trepidó en exaltar al juego como el paradigma de valor intrínseco. Sostuvo que con lo útil y con lo bueno, el hombre es simplemente serio, pero con lo bello *juega* (*Cartas sobre la Educación Estética del Hombre*).

En este dicho de Schiller hay un elemento de paradoja. Pero se puede extraer un pensamiento que no tiene nada de paradójico: si toda actividad es un medio para obtener un fin, entonces ninguna actividad tiene valor intrínseco. Se eliminaría el *sentido* del mundo. El mundo estaría deprivado de un *sentido*, se nos devuelve el mundo y nosotros nos devolvemos al mundo. No nos preguntamos para qué *sirven* estas actividades que son suficientes por sí mismas. El juego es una de ellas, y su asociación con la niñez nos recuerda la inocencia esencial y la excitación que acompaña a estas actividades "desinteresadas". Si el trabajo se convierte en juego, de forma que el trabajador se siente realizado con su trabajo, sin importar lo que de ello resulta,

el trabajo deja de ser algo penoso y se transforma en la "restauración del hombre hacia sí mismo". Éstas son palabras de Marx y encierran la médula de su doctrina sobre el "trabajo no alienado", una teoría que se deriva de Kant, vía Schiller y Hegel.

Pensadores más recientes han puesto énfasis en el paralelo que existe entre arte y juego. El más notable entre ellos es Kendall Walton en su *Mimesis as Make-believe,* donde argumenta que una representación artística es como la utilería en una obra de fantasía. Ésta es una idea fértil y que refuerza la unión que hemos establecido previamente entre los intereses estéticos y la imaginación. Pero también sugiere cuán profunda es la conexión entre el arte y el ocio, y cómo el arte es sólo una de las muchas actividades con las que nos sentimos cómodos en el mundo y en paz con nosotros mismos.

Piense en la actividad de conversar: cada cosa que se dice reclama una réplica, pero en la situación normal no apunta en una dirección específica. Cada participante responde a lo que oye con una expresión que calza con lo que se dijo, y la conversación se desarrolla en forma no predecible y sin un objetivo aparente, hasta que los negocios la interrumpen. Aunque obtenemos mucha información de las conversaciones, éste no es su propósito principal. En el caso normal, cuando la gente está "pasando el tiempo", se mantiene la conversación por su propio interés, como en el juego. Lo mismo es verdad de la danza.

Para poder entender estas actividades, debemos diferenciar el objetivo de la función. Un sociobiólogo insistiría, con razón, en que el juego tiene una función: es la forma más segura de explorar el mundo y de preparar al niño para la acción. Pero su función no es su objetivo. El niño juega porque quiere jugar: el juego es su *propio* objetivo. De hecho, si la función del juego se transforma en un propósito (por ejemplo, en los juegos para aprender), entonces se deja de jugar. Schiller dice que en esa situación se actúa "puramente en serio". Asimismo, el hombre urgido que conversa para ganar o impartir información, para despertar simpatía o para relatar su historia, ya no conversa. Como el Viejo Marinero (*Ancient Mariner,* Coleridge), representa la muerte del diálogo.

La conversación es efímera, pero lo dicho es más evidentemente aplicable a las relaciones de larga duración como el amor y la amistad, que constituyen uno de los más elevados bienes humanos. Aristóteles diferenció tres tipos de amistad. Primero, la amistad basada en el placer, como cuando los niños juegan entre ellos, cuando los hombres beben juntos o las mujeres chismorrean. Estas amistades representan una forma de mutualidad primitiva: su valor proviene de ellas mismas, pero son efímeras, y el compañero puede reemplazarse fácilmente por otro que "va a cumplir la función igualmente bien". Segundo, estas amistades contrastan con las amistades de utilidad: como en una

asociación comercial, o en operaciones conjuntas para lograr una meta común. Aquí la amistad está subordinada a un objetivo, y cuando el objetivo se logra o se frustra, la amistad puede disolverse. La tercera forma de amistad de Aristóteles es la amistad verdadera, como normalmente la concebimos, donde el amigo se valoriza por sí mismo, sin considerar el placer o la utilidad que de él se deriva. Aristóteles creyó que esta amistad era posible sólo entre gente virtuosa. Eso puede no ser verdad; sin embargo, podemos reconocer en la discusión de Aristóteles una premonición importante sobre las variedades de relaciones entre los seres humanos: existen relaciones que se valoran por sí mismas y otras que se valoran como medios para lograr un fin. Entre las valoradas por sí mismas hay una variedad más baja, menos bien formada, más infantil, y una más elevada, más consciente y más duradera, donde la otra persona no sólo se goza sino que también se valora.

La amistad nos lleva al reino de los fines, aunque se trata de un reino más cálido y más vivo que el descrito por Kant. Con la amistad, todo es un fin, nada es sólo un medio. Yo me esfuerzo en satisfacerte; hago cosas por ti sin ningún interés de tipo personal (excepto mi "interés de razón", que es el de hacer cosas para el bien de otro). Mi meta en la amistad es la amistad en sí misma, y no te trato como a un medio para lograr un fin, sino que como el fin de ella. En la amistad, la búsqueda de razones del porqué de las cosas llega a un fin, y ese fin eres tú.

La amistad tiene una función: une a la gente, haciendo que las comunidades sean fuertes y durables; trae ventajas a los que están unidos por ella y los fortalece en todos sus esfuerzos. Pero si esas ventajas se transforman en metas, la amistad se termina. La amistad es un medio para obtener ventajas, pero sólo cuando no se la trata como un medio. Lo mismo es verdad prácticamente para todo lo que tiene valor: la educación, el deporte, las excursiones, la caza y el propio arte.

Estos pensamientos son difíciles de descifrar, pero no es absurdo pensar que si lográramos descifrarlos, tendríamos una clave para entender el significado de la vida. El significado descansa en el valor intrínseco, lo comprendemos al descubrir la cosa que nos interesa por sí misma, y este interés debe ser desinteresado, igual como la experiencia estética, la amistad y cualquier otra actividad donde no estamos "puramente en serio".

Estas actividades no son sólo importantes en el ámbito del espíritu subjetivo. Oakeshott ha argumentado que el mayor error que se comete en el pensamiento político, es visualizar a la *polis* usando el modelo de una "asociación de empresas", una asociación para lograr un objetivo común. Sin embargo, es así como vemos al estado cuando subordinamos el crecimiento natural de una pacífica congregación a un

plan que tiene poder sobre todo lo demás. La "asociación civil" debe compararse menos con una conversación que con una empresa. (Por esta razón, Aristóteles lo describió como una especie de amistad cuyo sentido general queda encapsulado en la palabra griega *philia*). La idea de Oakeshott ha inspirado a muchos; otros la han criticado argumentando que ignora la diferencia establecida por Hegel entre sociedad civil y estado. No obstante, sin importar si la organización política se considera como un fin o como un medio, jamás podrá satisfacer nuestras necesidades más profundas si no deja lugar para asociaciones que *constituyen* fines en sí mismos.

5. La experiencia religiosa

Al colocar la experiencia estética en otro contexto y estudiar otro fenómeno general del cual la experiencia estética es una instancia, se arroja cierta luz sobre la postura kantiana. Las experiencias estéticas no son los únicos estados mentales donde se unen en forma íntima el significado y la experiencia, y donde se nos imponen las cuestiones del bien y mal. En particular, hay actos de adoración, rituales religiosos y ceremonias, y todas las diferentes "gracias" y "epifanías" que llenan la literatura del éxtasis religioso. Estas experiencias pueden implicar un componente estético. Pero no son puramente estéticas, ya que no son desinteresadas. No se participa en los ritos religiosos sólo para contemplar desapegadamente su significado, como se hace con una obra escénica o un cuadro. En los ritos religiosos somos *participantes* genuinos, comprometidos con el fin de obtener nuestra salvación y alcanzar la verdad.

Sin embargo, hay interesantes similitudes con la experiencia estética. Aunque el objetivo de un acto de adoración vaya más allá del momento (en la forma de una promesa de salvación, de una revelación o de una restauración de la armonía natural del alma), no es enteramente separable de la experiencia. Los actos de adoración *definen* mucho más precisamente a Dios que cualquier teología, y por ello las formas de la ceremonia son tan importantes. Los cambios en la liturgia cobran una importancia trascendental en el creyente, porque son cambios en su forma de experimentar a Dios. El asunto de hacer el signo de la cruz con dos dedos o con tres puede dividir a una iglesia, como dividió a la Iglesia Ortodoxa Rusa. Lo mismo puede ocurrir también con El Libro de Oraciones o la Misa Tridentina.

El rito religioso se parece a la experiencia estética también en otras cosas. Es inagotable e infinitamente renovable. La persona que va a misa una sola vez y que sale de ella diciendo: "Ahora sé lo que significa la misa y no tengo necesidad de volver", no ha percibido su objetivo. Aunque la persona sea capaz después de recordar cada gesto y

palabra, y aun si produce el más sutil y persuasivo de los comentarios sobre la teología y doctrina asociados a la misa, no por eso ha descubierto lo que hay detrás del ritual. El significado de la Santa Misa es inseparable de la experiencia y debe ser renovado en forma constante. Se debe llegar al estado mental en que "nunca se tiene suficiente de ella", no porque se la anticipe, al contrario, tal vez, como ocurrió con Amfortas, se le puede temer hasta el punto de preferir la muerte, sino que porque se ha transformado en una necesidad espiritual.

Hay otra, y más tenue, comparación entre lo estético y lo religioso. La naturaleza subjetiva de la experiencia estética va mano a mano con la idea implícita de comunidad, porque al suprimir el pensamiento de todo menos ese objeto único y presente, y al acercarme a él después de haber suprimido todos mis intereses personales, abro mi mente a su significado, no sólo para mí, sino para la especie de la cual soy miembro. La experiencia estética es un encuentro vivido entre el objeto y el sujeto, donde el sujeto toma una significación universal. El significado encontrado por mí en el objeto es compartido por todos los que viven como yo y cuyos goces y sufrimientos se asemejan a los míos. Esto se refleja en la antinomia del gusto. Como dijo Kant, el juicio estético hace un llamado a un "sentido común" que me libera de la esclavizante amarra de mis propios deseos. Logro así verme como otro miembro de una comunidad implicada, cuya vida se transcribe y vindica en la experiencia de la contemplación.

También en la experiencia religiosa hay una comunidad implícita, que está ausente. Esta comunidad no se restringe sólo a los vivos, sino que se extiende incluyendo a los muertos y a los que aún no han nacido. Los relatos religiosos se refieren a gente que desde hace mucho tiempo descansa bajo tierra; la ceremonia de participación se puede transmitir sin cambios de una edad a otra; así me uno a mis propios muertos y también a aquellos que van a venir. Los cambios en el ritual producen inquietud porque sugieren que la comunidad podría terminar con el tiempo y que las palabras y gestos que empleo ahora son sólo actos provisorios, y que todos seremos olvidados.

Esta comunidad ausente es el significado real de la soledad, la justificación del ermitaño y del anacoreta, y es también la "presencia real" de la Santa Misa. Está en nuestros pensamientos tan pronto como nuestra mente se libera de las modas y apetitos que nos hacen estar en pugna unos contra otros. Y es por eso que las experiencias religiosas y estéticas son terapias para la vida social.

Nietzsche, en el *Nacimiento de la Tragedia*, especula sobre el origen religioso de la tragedia y llega a la siguiente conclusión. Los adoradores de Dionisio arrojan fuera sus preocupaciones mundanas y se unen en una danza. La danza es una invocación al dios y él está presente en ella. Toda la música se deriva de este deseo de danzar juntos en

una comunidad que nos abraza a todos y que pone fin a nuestras separaciones. El coro que formamos nos relata la historia del dios, y también la historia de aquellos que se separan de nosotros, como todos debemos separarnos de esa pura comunión, para embarcarnos en algún fatal proyecto personal. El héroe trágico se separa de la danza; su destino es algo que aterra y fascina a sus compañeros de danza. El héroe actúa aparte, se afirma en sí mismo y es destruido, hundiéndose nuevamente en la unidad desde donde emergió en forma tan efímera. Allí está el consuelo de la danza trágica, en el hecho de que la transgresión individual es actuada a distancia, es aceptada y luego sobrepasada.

La misma experiencia puede repetirse en el teatro. El público danza vicariamente (proxy), a través del coro de la obra teatral. El héroe trágico es el tema central de una acción representada. Calladamente se ha escondido al dios mismo. Pero Nietzsche sugiere que, esencialmente, se trata de la misma experiencia. Y tal vez es la misma experiencia cuando un sacerdote relata la pasión de Cristo y hace que la congregación recuerde sus pecados y la separación de Dios que engendra el pecado, y luego los invita a un "sacrificio" en común. En cada caso se cuenta el mismo relato: la comunidad ideal, el acto que nos separa (ya sea por error o pecado) y la restauración final cuando se restaura la comunidad, ahora no sólo como una comunidad que incluye a los vivos, sino una que comprende a los vivos, los muertos y los que aún no han nacido. El héroe trágico que pasa al reino de los muertos es como el adorador que se les une en la adoración.

6. Imaginación y diseño

Estas ideas son imaginativas, y posiblemente éste no es el lugar para desarrollarlas. Pero nos ayudan a explicar otro de los pensamientos de Kant sobre la estética. La contemplación desinteresada deja de lado a todos los propósitos. No sólo a su *propio* propósito, sino que también al propósito del objeto. La bella obra de arte o el paisaje sublime no se entienden al encontrarles un propósito, ni al juzgar si es apropiada para ese propósito. (Eso, en términos de Collingwood, sería confundir arte con artesanía). Pero en la misma forma que la actitud desinteresada expresa al mismo tiempo un interés (el interés por la razón), la falta de propósito del objeto estético es una especie de propósito. Vemos al objeto como si hubiese sido diseñado en cada una de sus peculiaridades, como si estuviera unido por una intención controladora y, sin embargo, sin tener ningún propósito más allá de él mismo. Este "propositividad sin propósito" es característico de lo estético; nos muestra al mundo como diseñado, y a nosotros como parte de ese diseño. Tenemos la sensación de una especie de armonía entre nuestras

propias facultades y el mundo fenomenal hacia el cual se proyectan. El mundo fue diseñado para ser contemplado y refleja el carácter de propósito que también se encuentra en nosotros.

Luego, la actitud estética conduce naturalmente hacia la actitud religiosa, que ve a toda la naturaleza como la expresión de una voluntad. Jamás lograremos saber *cuál* fue la intención de Dios al crear el mundo. Pero, por lo menos, podemos percibir *que* él lo creó al captar el sublime propósito que fluye a través de todas las cosas, el cual asegura que aun criaturas tan extrañas y paradójicas como nosotros, seres libres que a cada momento se ven obligados a verse aparte de la naturaleza, puedan encontrar un lugar dentro del orden natural.

Como versión del argumento por diseño, ésta es la más defectuosa. Aun cuando fuese verdad que la experiencia estética pudiera *mostrar* que el objeto tiene propósito, no hay razones para deducir que el objeto *tiene* realmente un propósito que las que hay para concluir que en realidad hay gente danzando donde cuelga el *Becerro de Oro* de Poussin. Pero el argumento de Kant hace una importante contribución a la antropología religiosa, y vale la pena estudiarlo. Kant sugiere que esas actitudes que obtienen su sentido a partir de las relaciones interpersonales, pueden extenderse a toda la naturaleza. Cuando vemos que alguien sonríe, vemos carne humana moviéndose bajo el impulso de los nervios. No obstante, la sonrisa se entiende no como carne, sino como espíritu. Es una expresión de libertad y voluntad, y no sólo un proceso natural. Para nosotros, una sonrisa es siempre algo más que carne, aun cuando es sólo carne.

Así es como se deben entender conceptos como lo milagroso y lo sagrado. Un evento milagroso es un evento que constituye una expresión personal para nosotros. Esa expresión podría no advertirse, tal como alguien puede contemplar un cuadro, ver todas sus líneas y colores y no ver la cara. Asimismo, un sitio sagrado es un lugar donde brilla la personalidad de una roca, de un árbol o de un charco de agua, liberada de lo contingente, dependiente y de lugar común. Hay una actitud que dirigimos hacia la persona humana y que nos lleva a ver, en la forma humana, una perspectiva respecto al mundo que nos llega desde un punto situado fuera de él. A veces es posible enfocar esa misma actitud hacia toda la naturaleza, y en particular a esos lugares, cosas y eventos donde la libertad ha sido algo real. La experiencia de lo sagrado es un brusco encuentro con la libertad; es el reconocimiento de la personalidad y del propósito de todo lo que no contiene voluntad humana. De esta manera, se puede entender nuestra experiencia como una revelación de lo divino. Es el ardiente deseo de tener esa revelación lo que nos induce, en esta época sin fe, a invertir tantas esperanzas en los valores estéticos.

7. La epistemología naturalizada

Uno de los problemas para la fe religiosa es la dificultad epistemológica de descubrir una base en el pensamiento o en la experiencia para poder justificar una hipótesis tan vasta. La epistemología no es lo que era en los días de Descartes. Bajo la influencia de Wittgenstein y Quine, los filósofos tienden a abordar las preguntas epistemológicas con la perspectiva de tercera persona, describiendo nuestras capacidades epistemológicas como características del mundo natural. (Ver Capítulo 5). Alegan que las cosas a las que se refieren las verdaderas *explicaciones* de nuestras creencias, realmente existen. Por ejemplo, nuestras creencias respecto al mundo físico se explican mejor suponiendo que el mundo físico existe en la forma en que lo describe la ciencia, y que nuestra evolución nos ha permitido llegar a tener una información precisa sobre cómo son sus contornos superficiales. Por lo tanto, las creencias respecto a los objetos físicos se explican mejor suponiendo su verdad. Hemos visto el impacto de ese enfoque en la teoría del conocimiento y de la percepción. ¿Por qué no extender este enfoque hacia regiones más difíciles como la moral, la estética y la teología?

En el caso de la moralidad, el resultado es oscuro y difícil de interpretar. Sin embargo, en el caso de la teología es relativamente claro. Si lo que la fe sostiene es verdad, entonces Dios es trascendente. No es parte de la naturaleza ni un objeto de posibles investigaciones científicas. Por lo tanto, ninguna explicación científica sobre la fe religiosa podría concebiblemente referirse a él. De esto se deduce que, si *hay* una explicación, va a ser "naturalista": va a explicar las creencias religiosas en términos de fuerzas y funciones que no hacen referencias a Dios. Ésta fue precisamente la presunción que usé, tanto en este capítulo como en el Capítulo 11, para discutir la naturaleza de Dios. La creencia en Dios es una respuesta a nuestro sentido de asombro y de lo sagrado, que a su vez es una respuesta a nuestra necesidad de pertenecer a una comunidad, donde los muertos y los que aún no han nacido nos rodean con su débil pero inexorable afecto. ¿Destruye esa "epistemología naturalizada" lo que postula la religión? ¿Se puede deducir que la creencia no tiene fundamento, del hecho de que la mejor explicación de nuestra creencia en lo trascendental no haga referencia a lo trascendental? (Ensaye esta idea con nuestra creencia en los números). La pregunta es difícil de contestar. Porque la existencia de Dios implicaría precisamente esa explicación. Es más, la explicación que hemos dado convierte a la creencia (o algo de ese tipo) en un producto natural y secundario del proceso social con la cual llegaríamos a creer o a dudar de todo. De allí que San Agustín dijo que "nuestros corazones están intranquilos hasta que descansan en Ti".

Otras maneras de explicar las creencias religiosas atacan en forma más directa la cosa explicada. Considere la explicación dada por Feuerbach, bajo la influencia de Hegel, y que dio a Marx una de sus ideas más importantes (*La Esencia del Cristianismo*). Feuerbach argumentó que la religión en general y la cristiandad en particular pueden considerarse como una elaborada maniobra a través de la cual un hombre se libera de la ardua tarea de autoperfeccionamiento, personificando sus virtudes y su vida comunitaria, y colocándolos fuera de sí mismos en un ámbito trascendental. Como el acceso a ese ámbito está vedado para un ser solamente empírico, el hombre se separa de la posibilidad de su propio perfeccionamiento y se aliena de su "ser como especie". La religión no satisface la naturaleza social del hombre, al contrario, la frustra; no ofrece un camino hacia la virtud, sino que cierra ese camino para una eternidad. No sólo no nos da un lugar en el mundo, por el contrario, nos aliena del mundo y de nosotros mismos.

Esta idea pertenece a un proyecto espiritual e intelectual que debemos considerar a continuación.

CAPÍTULO 30

El Demonio

¿Se podría elucubrar un argumento ontológico negativo para probar la no-existencia del demonio? Si se usa como modelo el argumento para la existencia de Dios de Plantinga, ¿no debería definirse el demonio como un ser de "grandeza mínima", es decir, un ser que posee todos los atributos mínimos, entre los cuales tendría que incluirse la no-existencia? Esto suena absurdo, en parte porque sería casi imposible concebir como predicado a la *no*-existencia. ¿Cómo puede la no-existencia ser un *atributo* de cualquier cosa?

También es absurdo, pero por otra razón: el que el mal se *aumenta* y no se disminuye al hacerse real; una mala acción es peor que un mal pensamiento. Luego, la no-existencia no es algo que se suma a los atributos malignos del demonio, por el contrario, es una disminución. Sólo si inventáramos un predicado nuevo, análogo a la existencia, pero exclusivo de las entidades destructoras, podríamos ofrecer una prueba ontológica del demonio, no como no-existente, sino como existiendo en forma negativa. De hecho, Heidegger propuso un predicado de ese tipo cuando argumentó célebremente que en la Nada se encierra una verdad, es decir que la Nada "nadea" (*"noths"* [Das Nichts *nichtet*]). Como siempre, Heidegger tiene in mente una idea fenomenológica: hay cierta experiencia que se podría describir como la intrusión de la nada: es como si Nada, en la medida que se introduce furtivamente dentro del paisaje del alma, estuviese haciéndonos algo.

Sartre expresa esta misma idea usando diferentes palabras en su extraordinaria obra *El Ser y la Nada*. Allí nos dice que la Nada yace "enroscada en el corazón del Ser, como un gusano". Puedo encontrarme con la Nada en cualquier circunstancia, por ejemplo, cuando en un café busco a la persona con quien quedé de encontrarme, y no está. El mundo se colorea bruscamente con su ausencia, y este hecho negativo adquiere una propia y peculiar realidad. Pero, por extraña que sea esta experiencia, ciertamente no es un arquetipo del mal. Entrar a Les Deux Magots y descubrir que Sartre no está allí puede ser una de las bendiciones de la vida.

1. Negación y ley moral

Sin embargo, existe un tipo de negación que no se logra capturar ni por el signo de negación en lógica, ni por la fenomenología de la ausencia. Me refiero al repudio con que nos deshacemos de lo que nos fastidia. El ser humano se distingue por la "neotenia". Nace mucho antes de la etapa del desarrollo, cuando es capaz de sobrevivir sin ayuda. El crecimiento del ser humano no es paralelo al crecimiento de otros animales que, luego de los primeros meses de dependencia, pueden emprender rápidamente caminos propios. El ser humano no sólo requiere un período de muchos años para *aprender* lo que necesita para sobrevivir, sino que su propio cuerpo alcanza la madurez ya pasado un tercio de su vida, mientras que su espíritu vive en una constante agitación y nunca alcanza la madurez, ni aun en el umbral de la tumba.

Por ello es inevitable que el ser humano crezca en un estado de dependencia con sus padres que no tiene paralelo en el reino animal. A menos que se produzca un fuerza contrarrestadora que tenga la fuerza suficiente para romper el lazo primario, los jóvenes no tomarían nunca ese primer paso dentro del aterrador mundo de la competencia y del alejamiento, para empezar un nuevo ciclo de reproducción. Hegel sugirió que el paso desde la familia a la sociedad civil implica una negación dialéctica. Hay un brusco y aun violento repudio a los "confortables" valores del hogar, un rechazo a todo lo que precisamente hace atractivo el hogar. La soledad, el riesgo y la aventura magnetizan el alma del adolescente que comienza su camino hacia afuera, hacia la sociedad civil, que es el ámbito de los extraños.

Esta jornada hacia el alejamiento genera una intensa nostalgia del hogar, y en cada corazón humano queda una imagen de seguridad, de redención final, que es también la vuelta al lugar desde donde se comenzó, sólo para llegar a "conocerlo por primera vez". Este tercer momento de la dialéctica de Hegel es la meta de la religión, y no hay una imagen de consuelo que no se conciba en estos términos. Sea que el argumento tome la forma de alto drama romántico, como en *El Holandés Errante* (*The Flying Dutchman*); o de una convocación mística de los muertos silenciosos con sus muertas creencias, como en los *Cuatro Cuartetos*; o de un retorno a los paisajes de la infancia, como en *Heimkehr* de Hölderlin, el efecto es el mismo: se expía el crimen del repudio, y el alma es bienvenida en el hogar eterno. El individuo se confiesa del pecado original, que según Schopenhauer es el "crimen de la propia existencia", es decir, el *hubris* de la individualidad, y la alienación que de ella se origina.

A pesar del Holandés, este estado de repudio no es necesariamente demoníaco. Algunos dejan el hogar manifestando sólo un leve

reproche hacia aquellos que los habrían retenido allí; otros miran a sus padres con humor y afecto mientras abandonan gradualmente su vieja dependencia, generalmente al adquirir una nueva. Pero hay situaciones, como las descritas por Edmund Gosse en *Father and Son*, en las cuales no se puede escapar del drama familiar sin un trágico rechazo de la ley del padre. Este rechazo puede terminar al fin en una reconciliación, en la medida en que el hijo aprenda a comprender al padre, y a ver la vieja ley como un precursor necesario para su propia autoafirmación. Pero puede llevar a una postura de negación que dura toda una vida, a un rechazo para aceptar cualquier autoridad externa y a un repudio de todos los valores, de todas las costumbres, de todas las normas que impiden la "liberación" del sí mismo.

Esta detención del alma en la postura de negación merece ser estudiada, ya que constituye una parte tan importante de lo que se pretende hacer pasar por filosofía en las universidades modernas: desde el marxismo a la deconstrucción, el filósofo modernista se ha ocupado de probar que no hay autoridad, ni base para la ley, ni valores ni significados en la cultura y en las instituciones que hemos heredado, y que el único propósito del pensamiento es despejar el camino para la "liberación". Como el modernismo, definido así, es incompatible con el argumento de este libro, vale la pena tratar de entender su mensaje.

Según Kant, la ley moral se dirige hacia todos los seres racionales a través del imperativo categórico: no ha cambiado a través de los siglos, y no podría cambiar. Es el mismo pensamiento que se expresa a través de los Diez Mandamientos, en la nueva ley de Cristo —amarás a tu prójimo como a ti mismo— y en la ley aún más nueva de Kant: no tratarás a la humanidad sólo como un medio, la tratarás siempre como un fin.

El espíritu de rebelión se resiste a la idea de que haya una ley universal de la razón. Es el padre envidioso quien escribe: "No debes" a la entrada del templo de las delicias. Esto es lo que nos dice Blake, y es el mensaje de Marx y sus discípulos modernos. Argumentan que una ley debe entenderse en términos de los intereses que ella promueve. Es así como deben ser explicadas las leyes. La sociedad es un sistema de poderes que se sostienen afirmándose en el mito de su legitimidad. La ley y la moral son parte de ese mito, y su capacidad para sobrevivir se deriva sólo de la credulidad de aquellos que pierden al obedecerlas.

El marxismo trata de basar este repudio a la ley en una ciencia de la historia, de acuerdo a la cual las instituciones de una sociedad dependen de las relaciones de producción que forman su base económica. Cada sistema sucesivo de relaciones de producción —la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo, el socialismo y finalmente el comunis-

mo— es el resultado del desarrollo de las "fuerzas productivas" de la sociedad, y todos (menos el último, que se autosustenta) se sostienen afirmándose en una superestructura de instituciones y leyes. El derecho legal a la propiedad privada se explica por el hecho que los derechos de propiedad refuerzan las "relaciones de producción" de la burguesía. Al hacer esto contribuyen a mantener un sistema que es incompatible con la liberación final del hombre. Esta liberación se va a alcanzar sólo con la llegada del comunismo, donde no se concebirá la propiedad privada, porque en ese sistema no van a existir las relaciones de producción que este tipo de propiedad ayuda a mantener.

La teoría es más compleja que eso. Pero se suele creer que el marxismo sostiene que fuera del orden económico que las requiere, no hay leyes válidas, o sistemas válidos de moral. Al defender una ley como si fuera absoluta, no sólo se está negando la "historicidad" de las instituciones humanas; también se está afirmando la validez extratemporal de un orden determinado que, generalmente, es el orden burgués, lo que implica asumir una postura contra los cambios sociales. Es casi como si la moralidad misma necesitara el repudio de la moral. Al afirmarse en la ley moral, se niega la esperanza de liberación.

La paradoja expresada en las últimas oraciones ha sido aceptada de buena gana por revolucionarios desde Robespierre y St. Just hasta el Pol Pot y *Sendero Luminoso.* En nuestra época, el comunista húngaro György Lukács, filósofo y crítico literario y uno de los pocos miembros del gobierno de Imre Nagy que no fue ejecutado después de 1956, ha expresado muy claramente ese modo de pensar en su libro *History and Class-Consciousness,* uno de los libros favoritos de los radicales de los años sesenta. Escribió: "Para el Partido Comunista... el asunto de la legalidad o ilegalidad se reduce... a un *simple asunto de táctica.* En esta solución, totalmente carente de principios, descansa la única forma práctica para rechazar con principios al sistema legal burgués". (Se puede ver aquí el entusiasta paradojismo que hace presa del revolucionario, quien, tal como ocurre con el místico, se intoxica con la idea de su destino especial). Lo que es verdad para el sistema legal es también verdad para cualquier otra característica del mundo burgués: las prácticas económicas, las relaciones sociales, las emociones, las ambiciones, incluso la moralidad misma. En esta forma Lukács fue capaz de afirmar que "El principal deber de la ética comunista es aceptar la necesidad de actuar en forma maléfica", agregando que: "éste es el sacrificio más grande que nos pide la revolución".

Conocemos ese sacrificio, que no fue pagado por los intelectuales revolucionarios, sino por sus incontables millones de víctimas. También escribió Lukács: "no es posible ser humano en una sociedad burguesa", de modo que "la burguesía sólo asemeja una existencia humana". Se hace más fácil exterminar gente cuando se los describe en esos

términos. El burgués es como el Padre, cuya ley debe ser barrida, y si ocurre que él mismo debe ser barrido con ella, ¿no fue él quien escogió ese destino?

Las pretensiones científicas del marxismo han sido muy importantes como instrumento para exonerar. Si la revolución es inevitable (porque es el resultado de un inevitable choque entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción que impiden su desarrollo), así también son sus crímenes, que no se consideran crímenes, sólo son los dolores de parto del nuevo orden social. Los que buscan facilitar el nacimiento deben actuar rápida y violentamente. El pequeño derramamiento de sangre que resulta es el precio de la vida y de la liberación.

2. Genealogía de la moral

El materialismo marxista es un ejemplo de lo que Nietzsche llamó la "genealogía de la moral" en su famoso libro que lleva ese título. En él trata de explicar la institución de la moralidad mostrando cómo emerge en la sociedad, qué función desempeña y por qué la gente se ve inducida a aceptarla. En gran medida el atractivo de la explicación está en el hecho de que parece socavar la cosa que explica. Hay muy poca verdad en la teoría marxista de la ideología, pero hay mucho de encanto mefistofélico. Si es que el mundo es de esta manera, ¿entonces no hay ninguna razón por la cual se deba apoyar la moralidad? De hecho, podríamos tener una especie de sombra de obligación para deshacernos de la moralidad. La filosofía que socava a la moral crea también una moralidad con sombra propia.

La genealogía de Nietzsche tiene el mismo efecto. Trata de mostrar que en la tradición cristiana los valores morales han recibido apoyo porque fortifican a los inherentemente débiles, permitiendo así que los esclavos naturales se sobrepongan a sus amos naturales. La moralidad, al exaltar los sentimientos de piedad y de humildad, une al rebaño contra el héroe y lo excluye de los frutos de su energía y poder.

La genealogía de Nietzsche tiene poco en común con la de Marx desde el punto de vista del contenido. Pero tiene un encanto similar. Si ocurre que, en lo más profundo de su ser, uno se siente un *Übermensch*, cuyos poderes, energías y talentos se ven frustrados por la gente pequeña que lo amarra a una red de obligaciones liliputienses, será un entusiasta partidario de la visión de Nietzsche, y va a creer que junto con explicar así la moral también la *eliminará*.

La excusa masiva preparada por Marx para los crímenes del socialismo internacional, fue preparada por Nietzsche para sus oponentes nacionalistas. En la propaganda de los nazis se puede oír el mismo

intenso grito de liberación, sonando esta vez con acento nietzscheano. La moral es despreciada como un simple artefacto de la antigua sociedad; no como un instrumento de opresión, sino como una enfermedad por la cual los especímenes más modestos neutralizan a aquellos que con derecho los oprimen.

Ambas filosofías encierran una importante pregunta: ¿cuándo es socavada una creencia por su explicación? ¿Pueden rechazarse las demandas morales por la verdad de las genealogías marxista o nietzscheana? Son paralelas a la pregunta con respecto a la religión. Pero, como ya lo dije, en este caso es mucho más difícil de contestar. Tal vez lo mejor que se puede decir es que no deberíamos creer que se ha socavado la moral hasta que el hecho esté ante nuestros ojos. El solo hecho de que alguien haya pensado que la moral se puede explicar sin referirse a su verdad no debiera constituir una licencia para nuestra liberación.

3. Alienación

Antes de proseguir se debe mencionar un concepto que, desde Hegel, ha jugado un papel crítico en la definición de la condición de modernidad: el concepto de la alienación. La dialéctica de Hegel implica que todo conocimiento, toda actividad y toda emoción existe en un estado de tensión, y que esta tensión los empuja a actuar un drama primitivo. Cada concepto, deseo o sentimiento existe primero en una forma primitiva, inmediata y unificada, sin autoconocimiento e inherentemente inestable, pero no obstante en paz consigo mismo. Su "realización" final se logra a través de una condición de "unidad restaurada", un retorno al punto primordial de reposo, pero ahora en un estado de autoconocimiento y con intención satisfecha. Para alcanzar este punto final, cada aspecto del espíritu debe recorrer una larga trayectoria de separación del hogar, y debe haber luchado por afirmarse en un mundo que no controla. Este estado de alienación —el valle de lágrimas— es el ámbito de la transformación, donde la conciencia se separa de su objeto y también de sí misma. Hay tantas variedades de alienación como formas de vida espiritual, pero en cada forma el drama fundamental es el mismo: el espíritu llega a autoconocerse sólo a condición de "proponerse" un objeto de conocimiento, sólo si inviste su mundo con la idea del otro. Al hacer esto él mismo se hace otro, y vive en conflictos y disarmonías, hasta unirse finalmente con el otro, tal como nos unimos con el objeto de la ciencia cuando la entendemos en forma completa; con el sí mismo cuando nos sobreponemos a la culpa; con los alejamientos religiosos; o con otra gente cuando nos unimos en un cuerpo político legal.

Para Hegel, la alienación no era mala, sino una parte necesaria de cada bien espiritual, ya sea teórico o práctico. Pero el concepto empeoró rápidamente. Ya en Feuerbach encontramos la idea de que la religión es *esencialmente* alienante, porque separa al hombre de su esencia en la vida social; por lo tanto, la religión es algo que debe ser *sobrepasado*. Marx dice lo mismo respecto a la propiedad privada y las instituciones de una sociedad "capitalista". Éstas nos separan de nuestra naturaleza social y deben ser sobrepasadas si queremos "obtener" nuestra libertad como seres sociales y racionales. Feuerbach, como el joven Marx, era un "hegeliano de izquierda". Ambos entendieron la dialéctica como un diagnóstico de la miseria humana, y también como una promesa para su cura. Ambos creyeron que la historia conduce en forma inexorable hacia la solución de los problemas creados por la historia.

Otros filósofos, igualmente impresionados por la idea de alienación, han adoptado un punto de vista más desolador. Para los existencialistas, la alienación es parte de nuestra condición de seres libres. Vemos al mundo como algo diferente a nosotros, que está separado de nosotros, ya que es un mundo de cosas puras en el cual somos unos extraños. Sólo tenemos nuestra libertad para escoger y, si hay una cura para la alienación, obtenerla es cuestión de cada uno, ejercitando su libertad y llegando a ser lo que verdaderamente es.

El problema persiste aun para aquellos que no se impresionan con la "solución" existencialista. No nos sentimos en nuestro hogar en el mundo, y esta falta de hogar es la profunda verdad de nuestra condición. ¿Hay algo que podamos hacer para alterar esta situación? Generalmente se identifican dos cosas que contribuyen a la alienación: el "capitalismo" y el pensamiento científico. (Husserl puso énfasis en la segunda, tal como lo hicieron Ruskin y sus seguidores en Inglaterra). Capitalismo es un nombre burdo para designar al mercado, es decir, al sistema de relaciones económicas que se establecen por consentimiento. Ciencia es el nombre para la suma de las proposiciones que se creen verdaderas. La ciencia y el mercado son las dos formas fundamentales de relación del hombre con un orden objetivo: son las dos formas de reconocer la objetividad del mundo, ya sea como cosa (y, por lo tanto, objeto de conocimiento y uso) o como persona (y, por lo tanto, sujeto de consentimiento). Eso es precisamente lo que sugiere el argumento original de Hegel: cualquier intento de reconocer una realidad objetiva es también una separación de la realidad. De hecho, aquí está la raíz del pecado original: a través de la conciencia "caemos" en un mundo en el cual somos extraños.

Algo del arrastre emocional de estas ideas puede explicarse por la neotenia y la trayectoria de la adolescencia. Pero, nuevamente, la teoría sobre la religión de Durkheim es lo mejor para entender en forma completa su intensidad. Somos por naturaleza seres sociales, que nace-

mos en una condición de dependencia. En nuestra "infancia angelical" estamos al unísono con el mundo, protegidos y abrazados por él. La separación entre el sí mismo y otro es apenas aparente en la experiencia primordial de la tribu. Tratamos de recapturar esta experiencia a través de la religión, pero en una forma más elevada y consciente, que sólo puede adquirirse por un conocimiento de nuestra separación. Afirmarnos nosotros mismos es transgredir; adorar es restaurarse. En resumen, la sensación de alienación nace de la pérdida del "ser miembro", y del deseo de ser aceptado nuevamente por nuestras deidades tribales.

Las relaciones establecidas tanto por el mercado, como las que son creadas por la ciencia, tienen carácter *universal*. Un contrato no requiere ni uniones ni ningún tipo de relación anterior entre las partes y sus términos son todo su significado. Más aún, los términos del contrato se dictan en forma "impersonal", basándose sólo en el interés personal y racional de todos los que tienen acceso al mercado. La cualidad alienante del mercado se refleja en el hecho de que el "extraño" tiene tanta igualdad como el amigo. Lo mismo ocurre con el pensamiento científico. Las categorías de la ciencia surgen directamente de nuestro interés racional por la verdad. Por lo tanto, la ciencia es *común* para todos los seres racionales, y ninguno de ellos la posee en forma particular. Al hacer una investigación científica libero a mis percepciones del mundo de los conceptos intencionales y de las categorías que derivan su sentido de relaciones de obligación y del hecho de ser miembros. Dejo de ver al mundo bajo el aspecto de "pertenecer"; no estoy "en mi hogar" en el mundo de la ciencia, precisamente porque en ese mundo estoy tanto y tan poco en mi hogar como cualquier otra persona.

Es así que emerge la condición que Kierkegaard describió como la "desesperación", la condición en la que no encuentro significado al mundo, debido a que donde mire sólo veo la ausencia de Dios (y de la comunidad que lo refugia). El trabajo del demonio es persuadirnos de que tratemos de hacer al mundo de nuevo en la imagen de esta desesperación, y al mismo tiempo estimulándonos hacia las alturas de la pasión religiosa, para hacernos creer que de esta forma actuamos para el bien más elevado. Debemos tener esto en mente cuando consideramos los grandes eventos del mundo moderno, y en particular esas extraordinarias revoluciones que comenzando en la desesperación de los intelectuales, terminaron en la desesperación de todos.

4. Ellos

La desesperación consciente es la enemiga de la satisfacción inconsciente. Por lo tanto, no debemos sorprendernos de que la alienación

intelectual haya ido mano a mano con la sospecha de la humanidad corriente. Esta sospecha adquiere una especie de dignidad metafísica en los escritos de Sartre y de Heidegger, para quienes Ellos son el origen de la no-autenticidad, y por lo tanto el único crimen que puede cometer el modernista es el crimen contra sí mismo. Mi libertad es mi esencia y mi salvación: no la puedo perder sin dejar de ser. Pero ella se ve amenazada por todos lados: vivo como un sujeto entre objetos, y el peligro es que podría "caer" en ese mundo de objetos y transformarme en uno de ellos. Puedo reaccionar ocultándome de mí mismo, sumergirme en algún papel predeterminado, moldearme para calzar en el atuendo prefabricado, cruzando así el abismo que me separa de los objetos sólo para transformarme en un objeto. De acuerdo con Sartre, esto ocurre cuando adopto una moralidad, una religión, un papel social diseñado por otros y que tiene significado para mí sólo en la medida en que me objetivizo en él. El resultado es "mala fe", la "inautenticidad" de Heidegger, que es la condición normal de nuestro orden burgués. La mala fe es al mismo tiempo un estado de alienación. Por ello, de acuerdo a Sartre, "mi Ser-para-los-otros es una caída... hacia la objetivación", y "esta caída es una alienación (*El Ser y la Nada*, pp. 274-5).

La falsa simulación del objeto por el sujeto (del en-sí-mismo por el para-sí-mismo, usando la adaptación sartreana del lenguaje hegeliano) se debe contrastar con el gesto auténtico individual: el acto libre a través del cual se crea en conjunto al sí mismo y a su mundo, moldeando el uno en el otro. No pregunte *cómo* se logra esto, ya que el proceso es imposible de describir. (Describirlo significa usar los conceptos de la moral cotidiana, y con ello quedar de nuevo prisionero de Ellos). Lo que cuenta es el objetivo final del gesto auténtico, y Sartre lo describe como un compromiso. La libertad del sí mismo liberado se expresa en un compromiso: pero, ¿compromiso con qué?

Por supuesto que esa pregunta no tiene una respuesta que no sea una expresión de mala fe. Toda adopción de un sistema de valores que se presente como justificado objetivamente, implica un intento de transferir mi libertad hacia un mundo de objetos y así perderla. El deseo de un orden moral objetivo es inauténtico, una pérdida de esta libertad sin la cual es inconcebible cualquier tipo de orden moral. La justificación de Sartre para la moralidad autoconstruida es por lo tanto inherentemente contradictoria, un hecho que él subscribe con energía:

> Emerjo solo y aterrado al enfrentar al único y primer proyecto que constituye mi ser: todas las barreras, todos los cercos se colapsan, aniquilados por la conciencia de mi libertad; no tengo, ni puedo tener, el recurso de utilizar un valor cualquiera contra el hecho que soy yo mismo el que hace que los valores sean tales...

Sin embargo, a pesar de esta postura nihilista, Sartre insiste en que en nuestro tiempo el compromiso debe establecerse con las políticas revolucionarias, en general de tipo marxista, o por lo menos anti-burguesas. La razón para esto parece ser que ninguna *otra* relación con la gente tiene un sentido intrínseco. Usando su propia versión del argumento del amo y el esclavo, Sartre trata de demostrar que las relaciones humanas están podridas por contradicciones. Introduce el "ser-para-otros" de Heidegger, como una descripción del estado en el cual yo, como un ser autoconsciente, me encuentro en forma inevitable. Soy al mismo tiempo un ser libre frente a mí mismo y a los demás, un objeto específico. Cuando me observa otro ser autoconsciente, sé que lo que él está buscando en mí no es sólo el objeto sino también el sujeto. La mirada de una criatura autoconsciente tiene la peculiar capacidad de penetrar y establecer una exigencia. Esta exigencia es que yo, como una subjetividad libre, me revele a él. Al mismo tiempo, mi existencia como un objeto corporal crea una opacidad, una barrera impenetrable entre mi libre subjetividad y el otro que trata de unirse a ella. Esta opacidad en el cuerpo del otro es el origen de la obscenidad, y reconocer que mi cuerpo se presenta frente al otro, como el cuerpo del otro se presenta ante mí, es el origen de la vergüenza.

Si deseo a una mujer, no se trata simplemente de lujuria para autosatisfacerme en su cuerpo. Si no fuera más que eso, entonces cualquier objeto adecuado, incluso una muñeca, serviría igualmente bien. Mi deseo, entonces, me uniría con el mundo de los objetos, al unirme y ser arrastrado bajo el fango (*le visqueux* que, para Sartre, es repulsivo porque es la imagen de una disolución *meta*física más que física). En la pesadilla de la obscenidad experimentaría la extinción del "para sí mismo". En el verdadero deseo, lo que busco es el *otro, él mismo.* Pero el otro es real sólo cuando es libre y se falsifica en cualquier intento de representarlo como objeto. Luego el deseo busca la libertad del otro, para poder apropiarse de ella como propia. El amante que desea poseer el cuerpo del otro en la misma forma y la misma medida que el otro posee su cuerpo, enfrenta una contradicción. Su deseo sólo puede ser satisfecho obligando al otro a identificarse con su cuerpo y a perder su para-sí-mismo en el en-sí-mismo del cuerpo. Pero entonces, lo que se posee no es la libertad del otro, es sólo la cáscara de la libertad, es una libertad a la que se ha renunciado. En un pasaje extraordinario, Sartre describe al sadismo y al masoquismo como "los arrecifes en los cuales puede encallar el deseo". En el sadomasoquismo una de las partes trata de obligar a la otra a identificarse con su cuerpo sufriente, para llegar a poseerlo así en su cuerpo a través del acto de atormentarlo. Nuevamente, sin embargo, el proyecto no conduce a nada: la libertad que se ofrece es renunciada en el propio ofrecimiento. El sádico es reducido por su propia acción a ser un

espectador distante de la tragedia de otro, separado de la libertad con la que busca unirse por el obsceno velo de la carne torturada.

La fenomenología del deseo de Sartre es una sincera descripción del horror existencial. Y denota una importante observación: que su esfuerzo para retener una libertad pura y absoluta, que no se somete a ninguna ley moral, lo sitúa a una distancia impasable del mundo humano. No hay manera de escapar desde esa libertad hacia el ámbito de la satisfacción humana. Cada entrada a ese ámbito implica una renuncia. Si éste es el precio que pagamos por la libertad, tal vez la libertad es demasiado costosa. Y, ¿por qué describir a la libertad como este constante repudio al mundo, donde vive tan cercada por terror a los otros que ella misma se convierte en una prisión?

Si existe una libertad trascendental, lo correcto sería verla como lo hizo Kant: como la base moral de la ley. No retenemos nuestra libertad a través de una postura de constante desobediencia; tampoco la retenemos por un gesto de "compromiso" hacia una causa que nuestros principios rehusan justificar. La libertad se retiene por obediencia. La obediencia a la ley moral significa reconocer los derechos de los otros, y tratarlos como si fuesen fines más que como medios. Nos conduce al camino que lleva hacia el orden "burgués" en el cual temen transitar los melindrosos intelectuales.

Resulta útil recordar aquí el argumento de Hegel respecto al amo y el esclavo. Para Hegel sólo es posible lograr la existencia personal si se acepta la condición de reconocimiento mutuo, y eso implica someterse a la ley moral, con la cual el otro deja de ser considerado un extraño con quien compito para la posesión de mi mundo, para verlo en cambio como una voluntad soberana que existe libremente en el mundo, poseedora de derechos y deberes que son espejo de los míos. Para Sartre, parece, no somos capaces de alcanzar esa etapa de mutualidad. El propio hecho de reclamar una libertad radical *excluye* de mi mundo al otro, y si a pesar de todo se encuentra allí, aparece en primer lugar como un enemigo. Sartre ilustra esto con uno de sus vívidos ejemplos. Estoy en un parque cuyos objetos se ordenan a mi alrededor en la medida que proyecto mis propósitos hacia ellos. Este banco es para sentarse en él; ese árbol está escondido, pero reclama mi atención. Luego, súbitamente veo a otro hombre; de inmediato el parque pierde su ordenamiento según los principios de mis deseos y empieza a agruparse también alrededor de los de él. El banco se transforma en un banco que él evita; el árbol en el árbol al que él se acerca. "El otro es... una huida permanente de las cosas hacia una meta que... se me escapa en la medida que desenvuelve su propia distancia", el otro "me ha robado el mundo" (*El Ser y la Nada*, p. 225). En resumen, no hay seguridad en Ellos, y nuestra mutua condición es de guerra. La dialéctica me retorna siempre a la primera etapa: a la lucha

vida-o-muerte con el otro, y de esta lucha no puede liberarme el postulado de la libertad. Éste es el verdadero significado de la célebre exclamación de Sartre en *Huis Clos*: "El Infierno es la otra gente", es decir, que la otra gente es el Infierno.

5. Banalización del mal

Kant confiaba en que la moralidad personal que él justificó, suministra una base suficiente tanto para la política como para la jurisprudencia. Sin embargo, fue precisamente esta teoría de la persona la que Marx volvió contra Kant, usándola para arrojar dudas sobre el orden burgués. Marx, en sus manuscritos de 1844, sostiene que el trabajo asalariado convierte a la persona en una cosa, en un simple instrumento o en un medio. Este tipo de trabajo niega la realidad del trabajador como una persona o como un fin en sí mismo. Cuando se extrae el trabajo de un hombre a través de un contrato salarial, y cuando otro es el poseedor del producto de su trabajo, el trabajador se aliena de su trabajo y, por lo tanto, de sí mismo. Los esfuerzos de Marx para probar este punto están llenos de metáforas, y el argumento no sobrevive su análisis en pasos consecutivos. A pesar de eso, fue el argumento que inspiró a los intelectuales modernos más fervientemente revolucionarios, y el que siempre se ofreció durante los sesenta como la denuncia final del orden capitalista.

¿Qué se quiere decir con la alienación del sujeto, o con la transformación de una persona en una cosa? Se podría argumentar que el mismo Marx, en su deseo de hacer públicas las "mistificaciones" a través de las cuales vemos el orden social, estuvo muy cerca de presentar a los seres humanos "como-cosas" *(thing-like)*. Hay en su teoría de la historia una actitud de tipo cientista hacia nuestras formas de pensar habituales, y un deseo de descartar como "ideologías" los conceptos con los cuales construimos y damos significado a nuestro mundo social. Aunque Marx creyó que estos conceptos estaban llenos de falsedades que nos imposibilitaban ver al hombre en su verdadera naturaleza y dignidad, el efecto de su asalto sobre ellas fue dejar en su lugar sólo el desencantado espectáculo del poder puro. La ciencia de la historia arrancó del mundo el velo de ilusión y reveló las "leyes del movimiento" de la sociedad humana. El deseo impetuoso de asomarse a las profundidades económicas y descubrir la "verdad" de la historia humana barrió del mundo las características que constituían su aspecto personal, tales como los deberes y derechos, las leyes y valores, las instituciones de membrecía y la religión.

Este verdadero asalto al mundo humano en nombre de la ciencia no es monopolio del marxismo. La sexología moderna constituye un caso igualmente importante. También es pseudociencia más que una

ciencia y se regocija en presentar una imagen desnuda y no moralizadora de lo que "realmente somos". Pero ocurre que lo que realmente somos desde el punto de vista científico, es precisamente lo que en realidad no somos, y si hay algo que realmente demuestra esto, es el estudio del comportamiento sexual. El deseo sexual no es una respuesta a cómo se percibe el otro anatómicamente. Es una respuesta a cómo se percibe una *persona*, que se ve como una entidad portadora de derechos, de responsabilidades y de conciencia. El otro no es un medio para otorgar placer, mucho menos algo contra el cual uno se rasca el prurito de su lujuria. Jenofonte señala que Sócrates destacó este hecho: "Sócrates... dijo que creía que Critias no era mejor que un cerdo si su deseo era rascarse contra Eutidemo como hacen los cochinillos contra una piedra". El cuadro de la lujuria de Critias no se considera un verdadero deseo, sino una perversión infantil. Sin embargo, los sexólogos presentan al sexo invariablemente en esa forma, en términos "funcionales" que dan una representación completamente falsa de su intencionalidad. La meta del deseo sexual no es el orgasmo, tampoco es "sexo", en cualquier forma que éste se describa. Es una posesión del otro, la cosa misma que Sartre, en su sombría resistencia para renunciar a su libertad, creyó imposible. (Sin embargo, la posesión es fácil siempre que usted no rehuya el ser poseído).

La moral de la sexología es la misma que la del marxismo. Pertenecemos al mundo humano, y rendir ese mundo a la ciencia es perder de vista la personalidad y todos los significados que de ella se derivan. Se puede improvisar un camino a través del desierto que deja la manera cientista de pensar, pero sin posibilidades de felicidad. Además, una vez que se ha arrancado el velo del significado, todo está permitido. Cuando lo único que se ve del otro es un "cráneo debajo de la piel", deja de haber alguien hablando a través de sus facciones, dejan de haber prohibiciones absolutas, no más "no matarás", "no robarás", etc. Los interesantes resultados de esta forma de ver las cosas pueden verse en los gobiernos totalitarios que han surgido en nuestro siglo. Generalmente éstos se han inspirado en alguna "ciencia" espuria del hombre, ya sea biológica (como en la genética nazi) o social (como la teoría marxista de la historia). El asesinato sistemático se transforma en una tarea burocrática, de la cual nadie se hace responsable y de la cual nadie puede sentirse culpable en forma personal. Hannah Arendt escribió en este contexto sobre la "banalización del mal"; sería igualmente apropiado hablar de una "despersonalización", un alejamiento del mal de la red de responsabilidades humanas que se extiende a través del mundo humano, pero que carece de contrapartida en el mundo de la ciencia. En el sistema totalitario, y en el campo que es su expresión más sublime, no existen las características del respeto al individuo. En ese sistema, la vida humana pasa a la clandesti-

nidad, y las ideas de libertad, responsabilidad y derecho no son reconocidas públicamente, ya que no tienen cabida en el proceso administrativo. La máquina que se establece para la eficiente producción de la Utopía tiene licencia total para matar. Nada es sagrado, sus muertes no son asesinatos (por los cuales sólo personas podrían ser responsables), sino que "liquidaciones".

Junto con la despersonalización del mundo viene una desintegración del lenguaje. El fenómeno de la "Nueva Lengua" (*Newspeak*), descrito con extraordinaria presciencia por George Orwell en su novela *1984*, debería estar presente en la mente de todos aquellos que se preguntan cómo fueron posibles los crímenes de las políticas totalitarias. Al eliminar todo vestigio de ideas morales del lenguaje, cambiamos la forma de percibir al mundo. Palabras del lenguaje que son cruciales y a cuyo alrededor se congregan nuestras aspiraciones, palabras como "libertad", "verdad", "derechos", "democracia", "paz", o se eliminan o se usan para expresar cosas opuestas, como en la invocación de Robespierre respecto al "despotismo de la libertad", o la consigna comunista "luchar por la paz", o la descripción de Lenin de un gobierno totalitario como "centralismo democrático"[1]. Cuando el asesinato de doce millones de personas (los kulaks) se describe como la "liquidación de una clase", o los seis millones de judíos muertos como la "solución final del asunto judío", se elimina del discurso toda referencia a la realidad humana. Los términos son abstractos, burocráticos, casi sin referencias. El vocabulario, la sintaxis, la lógica y el estilo adquieren un nuevo objetivo que no es para describir al mundo ni para interpretarlo, sino para quitarle su significado y así permitir que los dictados del poder puedan quedar inscritos sin resistencia en el vacío que resulta.

6. Personalidad de las instituciones

En este contexto, debemos recordar que las personas humanas no son las únicas personas que existen. Las instituciones también pueden tener personalidad. Esto es así no sólo en el sentido legal, de acuerdo con el cual, frente a la ley, una "persona corporativa" es una entidad con derechos y responsabilidades, sino que también en el sentido moral. Las instituciones pueden tener derechos morales y obligaciones y pueden además despertar nuestro respeto y consideración, no sólo como medios sino también como fines en sí mismas, y son agentes racionales, con sus propias y cambiantes metas y con sus esperanzas y temores respecto al futuro. Éste es un hecho extraño, pero, no obstante, es un hecho. Ésta es una de las razones del porqué las instituciones son tan importantes para nosotros: son la contraparte de nuestra experiencia de ser miembros, y pueden ser amadas como personas sin

importar los cambios de las personas que las componen. Una corporación puede ser un objeto de alabanzas, de lealtad, de orgullo, así como de enojo y resentimiento; puede poseer hábitos mentales, virtudes y vicios. Hay incluso un drama en que el personaje principal es una corporación (*Die Meistersinger* de Wagner [Los Maestros Cantores]), donde el fenómeno de ser miembro se respalda vigorosamente.

Aquí hay difíciles preguntas metafísicas, y me propongo ignorarlas. Lo que es importante para nuestro tema es el destino de las instituciones bajo las reglas de la "liberación". Para Sartre y Foucault, las instituciones son inherentemente sospechosas: son la fuente del poder social, constituyen los medios a través de los cuales se reclutan los individuos libres para objetivos que no son los propios. Sólo es posible alcanzar la liberación con la destrucción total de las instituciones. Este asalto a las instituciones ha sido parte de los programas revolucionarios desde 1789. Dondequiera que llegaron al poder, los partidos comunista y nazi han expropiado, infiltrado o suprimido instituciones, para así destruir todo trazo de la personalidad corporativa y empresarial, tal como habían declarado la guerra a la personalidad de los individuos. Cuando el sindicato polaco Solidaridad, inspirado en Hegel, reclamó la restitución de la distinción entre una sociedad civil y el estado, significaba lo siguiente: la vuelta a una sociedad de instituciones libres, cada una con su propia personalidad y cada una capaz de conferir el beneficio de ser miembros. Sin embargo, para el partidario de la liberación, la experiencia de ser miembro es inherentemente degradante: significa obedecer las reglas, jerarquías y uniformes, dar valor a la obediencia y a la conformidad; alinea a la gente entre sí y les da legitimidad a Ellos.

De allí que una de las principales motivaciones del pensamiento modernista haya sido socavar las instituciones, mostrando que son esencialmente arbitrarias, reemplazables y que siempre están maduras para ser reformadas en forma radical en alguna dirección "democrática". El atractivo de la filosofía de Foucault se debe en gran parte a su capacidad para redescribir como siniestra estructura de poder lo que antes se consideraba una inofensiva reunión de ciudadanos de pensamiento similar. Al ver todas las instituciones en esta forma, se justifica también al proyecto político que las desbarata, el que considera legítimo el control civil de la sociedad. Porque si el poder es la única realidad, entonces las únicas preguntas, como dijera Lenin, son: "¿Quién?" y "¿Sobre quién?". ¿Quién ejerce ese poder y sobre quién? Existe el derecho para tomar el control de cualquier institución, para extinguir su personalidad y para reasignársela a la clase para cuya opresión se había utilizado. De hecho, en los sistemas totalitarios, ejercer ese control es un deber del partido dominante. Ningún sector de

la sociedad civil puede escapar a su vigilancia, porque no se puede permitir la existencia de otro poder.

Sin embargo, se deben distinguir dos tipos de asociaciones libres:

(a) Las que se originan como un resultado no intencional de acciones voluntarias. El caso paradigmático es el mercado libre; éste es sólo un ejemplo de institución que surge gracias a la "mano invisible" y que afecta la conducta de aquellos que toman parte en ella. (Otros casos son las modas en el vestir, las normas de educación, los festivales y, hasta cierto punto, las religiones).

(b) Asociaciones creadas en forma deliberada y que dependen de algún criterio para "ser miembros": clubes, colegios, universidades, parlamentos e iglesias.

Para controlar a la sociedad civil, no basta con destruir la personalidad de las corporaciones y empresas. Hay que controlar también la "mano invisible". La economía planificada es, por lo tanto, un resultado natural de las sociedades totalitarias. Así también es la destrucción de la propiedad privada, ya que la propiedad privada permite las dos relaciones fundamentales de las cuales derivan en último término todas las asociaciones libres: el contrato y el regalo. También deben abolirse los derechos, tanto los de los individuos como los de las corporaciones, porque éstos ponen límites a la acción del poder gobernante.

El control de la sociedad civil requiere la creación de instituciones y de una economía de tipo Potemkin. Los puestos más altos en todas las instituciones civiles deben ser asignados a miembros del partido o a personas que están bajo su control, mientras que la gente de más abajo debe ser acosada hasta que se pueda garantizar su conformidad. Para poder obtener este tipo de control es necesario no tan sólo destruir todos los derechos de propiedad (que son la principal fuente de libertad corporativa), sino también desarmar las leyes de asociación. En las sociedades normales se permite la asociación hasta que se la prohibe, y cuando se la permite sus acciones están sujetas a la ley, bajo la cual tiene derechos y responsabilidades. En las sociedades totalitarias se prohiben las asociaciones a menos que se las permita en forma expresa, generalmente por la maquinaria del partido en una dispensa escrita. Sin embargo, una vez que se permiten, sus acciones quedan más allá de la ley: las verdaderas decisiones que se toman en su nombre no las toman las corporaciones mismas, sino que el partido, el que es inmune frente a la ley; y por otro lado, sólo es posible cumplir con las responsabilidades de la corporación cuando lo exige el partido.

Por lo tanto, las viejas formas de sociedad civil se ven reemplazadas por la creación de un nuevo tipo de unidad social: una unidad reclutada, presagiada en la *levée en masse* de la Revolución Francesa. La gente es arrebatada del camino del compromiso y se la hace marchar

lado a lado hacia el futuro. Sus pasos regimentados no admiten desviaciones y cualquier nostálgica mirada hacia atrás merece los más duros reproches. De ahí en adelante lo que cuenta es el *futuro*, y los que lo rechazan, traicionan no sólo a la vanguardia revolucionaria, sino a toda la sociedad, de hecho, a la propia humanidad.

Pero el futuro, desde el punto de vista de nuestra obediencia presente, tiene un defecto singular: no es conocible. El proyecto totalitario destruye las débiles instituciones que nos permitían intentar senderos que van desde lo que ha sido hasta a lo que podría ser, instituciones tales como la ley y el mercado, que personifican las negociaciones mutuas de muchas generaciones. La sociedad entra a esta gran marcha en completa ignorancia y (como ha argumentado poderosamente Hayek), se ve separada de las fuentes de conocimiento social. Burke ha descrito correctamente a la sociedad como una relación entre los que están viviendo, los que están muertos y aquellos que van a nacer, implicando así que quienes repudian a los muertos y no respetan sus derechos sobre nosotros, repudian también, por ese mismo acto, a sus sucesores que no han nacido aún. Viven sólo en el presente, y así como despilfarran la riqueza acumulada y la sabiduría de las generaciones que los precedieron, hipotecan el futuro completo de su país en el interés de políticas que no tienen más base que una ideología. En resumen, el proyecto totalitario no sólo conduce a desestablecer a los muertos, sino también a arrebatar los derechos a los no nacidos. La filosofía misma que nos dice que debemos marchar hacia el futuro, consume futuro en el fuego de la emergencia presente.

7. La Santísima Trinidad

El cristiano dice que Dios tiene tres naturalezas y que llegamos a él por tres caminos diferentes: cuando lo adoramos como un dador transcendental de leyes; cuando lo encontramos encarnado; y cuando el Espíritu Santo se mueve entre nosotros en su trabajo de concordia. Se deduce que hay tres modos de rebelión contra Dios: el repudio a la ley; el asalto contra la santidad de la persona humana; y la profanación del trabajo del Espíritu Santo.

Nuestra breve reseña de la filosofía de la liberación nos permite entender la rebelión contra la ley. El liberador nos dice que somos nosotros mismos los autores de las leyes que nos amarran: si cambiamos nuestra manera de pensar caerán "las cadenas forjadas por la mente". Observe los fundamentos de las leyes y ¿qué encuentra? Nada, fuera de un efímero interés humano y, más aún, de un interés que no es nuestro interés. Éste es el mensaje de todos los grandes destructores de pedestales, desde Rousseau pasando por Marx a Marcuse y Fromm.

El imperativo categórico, que nos dice que hay que respetar la encarnación de la razón, es otro impedimento. Sin embargo, como vivimos en un mundo humano, hay en nosotros algo que se resiste al llamado a pisotearlo. Vemos la mirada de otra persona como un signo de su libertad. En el respeto y el afecto discernimos la presencia en la naturaleza de una fuerza que realmente no se siente cómoda en el mundo. Vemos la forma humana y la cara humana como sagradas, por ello no puede pesarse la vida y la felicidad del otro en la balanza de nuestra ganancia personal. Nuestros cálculos se detienen en el umbral del lugar que ocupa el otro y rehusan transgredirlo.

Pero el llamado de la liberación sobrepasa estas timideces. Nos dice que el mundo humano es una creación nuestra: las ideas de personalidad y de derecho, de lo sagrado y de lo intocable, son sólo artefactos humanos. No juegan papel alguno en la ciencia del hombre que nos representa como partes desechables de la máquina de la historia; nuestros derechos y libertades pueden ser sobrepasados cuando lo requiera el mejor funcionamiento del todo. La libertad individual y la carne que la encierra son la materia prima de la revolución. Pueden ser colocadas en la balanza de los cálculos y descartadas en aras de la "liberación" de la humanidad. La revolución lleva al asesinato, porque destruye las ideas y concepciones por las cuales otorgamos personalidad al mundo humano.

Lo divino se encuentra no sólo en la persona encarnada, sino también en la formación de consejos, asociaciones e instituciones. Existen incontables maneras en que las personas se combinan en un espíritu de conciliación, renunciando incluso a sus más caras ambiciones para lograr acuerdo con sus semejantes. En un verdadero consejo, la gente está dispuesta a aceptar decisiones corporativas que pueden no corresponder a sus deseos anteriores, por la simple razón de estar revestido de autoridad. En el espíritu de colaboración se logran decisiones que pueden no coincidir con la voluntad de ninguno de los participantes, y esta voluntad corporativa implica a su vez una responsabilidad corporativa, los derechos y deberes corporativos, en resumen, el tipo de personalidad que es la expresión del hecho de "ser miembros" del mundo humano. Nuestra experiencia en "la pequeña patrulla" nos despierta grandes emociones: nuestro sentido del deber se extiende más ampliamente que el círculo que lo inspiró, para llegar a otros lugares y a otros tiempos. Al fin llegamos a respetar a los muertos y a los no nacidos, y es en esta experiencia que se fundan los gobiernos libres y estables.

Pero, dice el liberador, vuestras instituciones son artefactos humanos, creadores y distribuidores de poder. A través de ellos uno se ata, haciendo permanente lo que es transitorio y haciendo absoluto lo que solamente es relativo a un interés humano, y nuevamente, a un inte-

rés que no es el nuestro. Por lo tanto, con la revolución se pone término a la construcción de las instituciones; igual sucede con la caridad y así ocurre con cualquier otra forma de combinación que descansa fuera del control del "Pueblo". Resulta así una sociedad peculiar, sin un consejo, donde las decisiones tienen la impersonalidad de una máquina. También en este sentido la revolución se vuelve contra el mundo: conduce a la destrucción de las personas corporativas, igual como lleva al asesinato de los individuos porque se ha abolido la experiencia de santidad que condicionaba nuestro respeto hacia ellos.

Las tres modalidades de lo divino constituyen los tres pilares de la comunidad. Al representarlos como una forma de opresión, el liberador nos recluta para su obra de destrucción. Pero, ¿con qué fin? Uno de los hechos extraordinarios de las filosofías de liberación es que no pueden decir nada coherente con respecto a sus metas. De hecho, hay una especie de risueño paradojismo que acompaña sus afirmaciones de convicción. Ya sea si se expresan en el lenguaje abstracto de la Revolución Francesa, o en la visión contradictoria de un compromiso hacia algo cuyo valor no puede describirse, el resultado es el mismo: una especie de vacío, una lucha para destruir en nombre de "Nada". No hay un solo partidario de la liberación que se haya preocupado de explicarnos en términos concretos en qué consiste su ideal: nos dicen que debemos liberarnos *de* la ley, de las instituciones y de los consejos, pero no el *para qué* hacerlo. La Voluntad General de Rousseau, el Pueblo de Robespierre, la comuna de Marx, el *fascio* de los anarquistas italianos, el *groupe en fusion* de Sartre: todos expresan la misma idea contradictoria sobre una sociedad libre, sin leyes ni instituciones, en la cual la gente se agrupa espontáneamente en glóbulos afirmadores-de-la-vida, a pesar de que hay siglos que prueban que los seres humanos no son capaces de lograrlo. La meta es una "sociedad sin obediencia", una "unidad en desobediencia" donde no se conocen el conflicto, la competencia y la subordinación. En la búsqueda de este fantasma contradictorio, los "liberadores" han ensayado derribar las instituciones actuales, desarraigar las relaciones entre la gente, destruir todo lo que sólo se negocia, compromete o semiconvence. En aras de una libertad trascendental que no puede alcanzarse, se cancela la verdadera referencia a lo trascendental que está presente en las formas humildes de la vida humana. Esta idolatrada libertad destruye las relaciones humanas al medir a los hombres con un estándar que no pueden alcanzar. Si hay algo en el mundo negativo, es la idea de liberación y las falsas concepciones de autenticidad y buena fe con que la adorna el existencialista.

8. Deconstrucción

Al demostrar que toda ley e interdicción, todo significado y valor, todo lo que nos molesta, nos contiene o nos limita, es producto de nuestra propia invención, el demonio alimenta la creencia de que todo está permitido. En particular, se permite la venganza contra la sociedad de la cual uno se siente excluido y contra el Padre que la creó. Cuando se ha llegado al estado de repudio, y de allí se avanza hacia la reconciliación y hacia el perdón que son los signos de madurez moral, la tentación del liberador se hace irresistible. Como dijera Marvel, "Arruine las verdades sagradas", derribe el orden que lo rodea; con esto uno no sólo se reafirma contra él, también libera a sus semejantes, que lo van a premiar con su admiración amorosa.

El problema es que mucho de lo que se ha logrado en nombre de la comunidad está preservado en una forma intangible. El texto sagrado, la sublime armonía, las formas de arte, poesía y liturgia, retornan a nosotros susurrando de nuevo el mismo inquietante mensaje. Nos dicen: el antiguo orden es sagrado y su significado seguro. Cuando todas las instituciones han sido denunciadas como fraudulentas, cuando todas las leyes se han convertido en intereses humanos, cuando se ha despersonalizado la propia persona humana y se la ha hecho descender al vacío estéril de la ciencia sin ninguna protección, esas voces ancestrales todavía murmuran en el vacío y nos impiden estar contentos con nuestra liberación.

Hay solución para este problema, que en realidad es una burla. Fausto vaciló brevemente en el camino de la liberación; la respuesta de Mefistófeles fue Walpurgisnacht (la Noche de Walpurgis)[2], la representación del mundo como carente de significado. No existe ni belleza ni verdad en el mundo humano que no tenga su doble burlón en Walpurgisnacht; cualquier intento para aferrarse a los fragmentos de significado legados por una cultura o una civilización es un intento para vestirnos con ilusiones queridas: el *cari inganni* de Leopardi, que no puede esconder *l'infinita vanità di tutto.*

La ruina del significado no sería nunca sancionada por un filósofo que es sólo moderno, sino que está en la agenda de los modernistas y postmodernistas, desde Sartre a Rorty, cuyo mundo ha sido despojado de toda autoridad. Sin embargo, el arte significa una amenaza para el modernista, porque en el arte se puede exhibir la victoria de la idea moral, y a través de este método, llegar a vislumbrar, aunque sea de manera imperfecta, la restauración del bien. Es por ello que el demonio se interesa tanto en el arte y trata de usar sus atractivos divinos para "ensuciar la vida" (*"to do dirt on life"*), en la famosa frase de D.H. Lawrence. Esta meta puede alcanzarse mostrando que no hay más significado en *El Rey Lear* o la *Odisea* que en *American Psycho.*

Diferentes autores modernistas adoptan diferentes modos de abordar el problema. En resumen, ésta es la estrategia de Jacques Derrida: primero, identificar el blanco, que es la cultura occidental como tal, es decir, la suma total de los artefactos a través de los cuales la cristiandad formó y administró al mundo humano. Lo segundo, identificar una falla en esta cultura: la falla es el "logocentrismo", lo que significa dos cosas: privilegiar lo hablado sobre lo escrito, y, más importante, creer que el mundo es realmente como lo describen nuestros conceptos. Luego, minar esa falla hasta que todo lo que se construyó sobre ella se derrumbe.

La segunda acepción de logocentrismo es realismo. Y la mejor manera de atacar al realismo es aunar algunos de los argumentos nominalistas que, desde Guillermo de Ockham hasta Nelson Goodman, han arrojado dudas sobre la idea de que los conceptos son algo más que artefactos humanos. Los argumentos nominalistas se destacan ampliamente tanto en Derrida como en sus maestros, Barthes y Foucault. Estos argumentos se prestan muy bien para probar que el verdadero objetivo de nuestros conceptos no es describir el mundo, sino fortificar nuestro poder sobre él. Si usted no está de acuerdo con el poder imperante, ¡arruine sus conceptos!

¿Cómo podemos hacer esto? Derrida toma de Saussure la noción de "*difference*". Saussure usó esta palabra para enfatizar el modo en que las señales son arbitrarias. No importa *cuáles* sonidos escogemos para significar caliente o frío: lo que importa es que éstos se usan para marcar cierta diferencia, y esta propiedad estructural es la verdadera portadora del significado. En francés *différer* significa también "diferir", en el sentido de posponer, y en un juego de palabras Derrida decidió que Saussure había probado que el significado siempre se pospone por el texto: ninguna palabra tiene significado hasta que se relacione con la palabra que la sigue, la que también debe relacionarse con la que la sigue, etc. (Por ello Derrida escribe "difference" con una "a": *différance*, que se supone significa tanto diferencia como diferir). El proceso de significar algo nunca se comienza, o mejor dicho, sólo comienza cuando nosotros queremos. No hay significados únicos con autoridad en los textos; sólo hay "un libre juego de significados" donde cualquier cosa vale. En resumen, nos hemos *liberado* del significado.

Asimismo, el texto se emancipa de su autor. Una vez escrita, la obra pasa a ser un objeto público, detrás del cual desaparece el autor retornando a la privacidad y particularidad de la que fugazmente emergió. Es asunto nuestro decidir qué es lo que significa el texto. Y, como "toda interpretación es una mala interpretación", tenemos la libertad de decidir como queramos. Alternativamente: ninguna lectura es privilegiada. Esto se afirma con gran vehemencia, aunque —y de hecho, porque— tiene como consecuencia la conclusión de que ningún

texto dice algo, incluso el texto que lo dice. La deconstrucción se deconstruye a sí misma y desaparece en su propio trasero, dejando sólo una sonrisa sin cuerpo y un leve aroma a azufre.

Nada de lo dicho resiste el menor escrutinio, pero eso no le *importa para nada*. El partidario de la deconstrucción acepta con satisfacción la falsedad de su propia filosofía, porque lo que a él le importa no es la verdad de una expresión, sino el interés que ésta promueve. El hecho de criticarla lo pone en evidencia como un representante de la "crítica tradicional", un residente parasitario de la cultura occidental, y al criticar, lo único que hace es demostrar una ignorancia invencible que lo lleva indefenso a reafirmar una autoridad desaparecida. Pensar que uno se libera del deconstruccionismo al demostrar que está errado, es no reconocer que la prueba misma ha sido deconstruida. Probar es lo que hacen los Otros; nosotros estamos contra Ellos. (Este tipo de respuesta se encuentra también en el marxismo y en Foucault: no se trata de ¿qué es lo que estás diciendo?, sino de *¿d'où parles-tu?*).

Tal vez la afirmación más curiosa de los discípulos de Derrida es que la deconstrucción del significado logró finalmente abolir al "sujeto". Con el argumento que demuestra que la referencia es imposible, se ha demostrado que el sí mismo es una ficción. De hecho, en la práctica, lo que más se destaca en el deconstruccionismo es el sí mismo, la destrucción del significado en realidad es la destrucción del *otro*, la venganza final en contra de Ellos. Por lo tanto, lo único que queda es el sujeto, quien, liberado de las restricciones externas y sin responsabilidades ante nadie ni nada, puede escoger lo que piensa, lo que siente y lo que hace. Como analizaré más adelante, hay argumentos para concluir que el "sí mismo", al menos en la forma postulada por Descartes, y tal vez también en sus manifestaciones subsecuentes, es una especie de ilusión gramatical. Pero estos argumentos no aparecen nunca en la literatura de la deconstrucción, porque dependen de principios (que realmente hay significado en el lenguaje y que las palabras realmente refieren) que son negados por el deconstruccionismo. La sugerencia de que el sujeto es una ficción es en sí una ficción, es parte del intento para otorgar al mundo objetivo el tipo de soberanía absoluta que va unida a una visión puramente subjetiva de las cosas. Uno de los temas más importantes de la filosofía reciente ha sido el estudio de la relación entre el objeto y el sujeto, y entre la perspectiva objetiva y la subjetiva. Al explorar ese tema, en el capítulo final, espero dar una respuesta para la deconstrucción.

9. De vuelta a casa

No es necesario creer en Dios para poder apreciar cuán sensato es lo que dice Durkheim respecto de la religión. La religión es la afirmación

de la primera persona plural. Nos dice que de hecho, o que posiblemente, somos miembros de algo más grande que nosotros, que es una fuente de consuelo y continuidad. Tampoco hay que creer en el demonio para aceptar el corolario: que las comunidades se pueden disolver bajo la presión de la desafección, y que la fuerza de la disolución se puede transformar en algo activo y lleno de voluntad como un dios. El demonio tiene sólo un mensaje, y es que *no hay* una primera persona plural. Estamos solos en el mundo, y el sí mismo es la única garantía que tenemos frente a él. Todas las instituciones y comunidades, toda la cultura y la ley, son objeto de una burla sublime: son absurdas en sí mismas y son la fuente de lo absurdo que son sus adherentes. Al prometer "liberar" al sí mismo, el demonio establece un mundo donde no existe nada *fuera* del sí mismo.

Éste es el triunfo final del demonio. Volvemos a Descartes, rodeados de un océano de dudas que nos hace aún más solitaria la infructuosa aventura hacia afuera. En respuesta, debemos reafirmar el factor que los deconstruccionistas ignoran: nuestra existencia como seres sociales, que no sólo crea un mundo humano, sino que lo llena con su cultura. ¿Importa que seamos *nosotros* la fuente de ese mundo y los originadores de su significado? Después de todo, Dios mismo no podría haberlo dotado de significado en otra forma.

CAPÍTULO 31

El Sí Mismo y el Otro

En nuestra discusión, el demonio ha aparecido dos veces: primero, como el origen de la duda cartesiana y, segundo, como el "deconstructor" del mundo social. El efecto del demonio en estas dos menciones es aproximadamente el mismo: nos induce a retirarnos hacia la primera persona, terminar con la idea del orden y conocimiento objetivos y proponer que el sí mismo es la única prueba de la realidad. Para Descartes, la retirada hacia el interior del sí mismo fue también el preludio hacia la metafísica; armado dentro de esta fortaleza, tenía la esperanza de poder hacer una salida contra el demonio para así llegar nuevamente a poseer el mundo. Para los filósofos analizados en el capítulo anterior, basta con el sí mismo: es todo lo que tenemos y necesitamos, y su realización *contra* el orden social es un bien en sí mismo. El demonio retorna en forma triunfal, sus víctimas se transforman en sus discípulos y su risa sarcástica resuena en un vacío autocreado.

Es difícil vencer al demonio, porque implica renunciar a nuestra más querida ilusión: la del sí mismo y su soberanía. La filosofía moderna ha dicho mucho sobre este tema, y es importante entender tanto los argumentos como la visión del mundo (pues se trata nada menos que de eso) que se desarrolla a partir de ellos.

1. Un fragmento de historia

Se podría considerar que el asunto del sí mismo es el tema central de la filosofía moderna, introducido al comienzo por Descartes, con su argumento a partir de la autoconciencia hasta llegar a la naturaleza inmaterial de la mente. Pero el tema adquirió un nuevo carácter con Kant, y una urgencia casi religiosa con sus sucesores inmediatos. Kant argumentó que, como el sí mismo es una entidad sujeta a la conciencia, no puede ser el objeto de su propio percatarse. Es "trascendental", un sujeto puro —no parte del mundo empírico, sino el punto de vista desde el cual se entiende el mundo. Puedo transformarme en un objeto para mí mismo sólo dejando de ser un sujeto: sólo al perder mi carácter esencial como observador autoconsciente. Por eso no puedo conceptualizar al sí mismo (los conceptos se aplican nada más que a

los *objetos* de la experiencia), ni determinar su posición en el mundo de la naturaleza. Argumentos como los de Descartes, que comienzan desde la premisa del sujeto autoconsciente y que llevan a conclusiones sobre su lugar en el orden natural, inherentemente carecen de fuerza lógica, porque no se puede llegar a esas conclusiones. El conocimiento inmediato que tenemos de nuestros estados mentales no implica nada respecto a su naturaleza, y el punto de vista que se expresa en ese conocimiento se sitúa fuera de la naturaleza y es inaccesible para la ciencia.

En todo caso, éste es el punto de vista que Kant presenta con gran brillo y sutileza en *Crítica a la Razón Pura*. Sin embargo, en *Crítica a la Razón Práctica*, y en sus otras obras sobre moral y estética, Kant se inclinó hacia otra conclusión que es difícil de reconciliar con su argumento en la primera *Crítica*. Esta vez, Kant argumentó que el sí mismo trascendental en realidad no puede ser conocido por el entendimiento, porque lo que el entendimiento sabe, lo sabe siempre como *objeto* y, por lo tanto, como parte del orden natural. Pero no es imposible de conocer para la razón práctica. Al pensar moralmente, el pensamiento se dirige precisamente a un sí mismo trascendental, a un sujeto "fuera de la naturaleza" y que se supone *libre*. (Ver secciones sobre moral kantiana en Capítulos 17 y 20). Por lo tanto, la vida moral nos entrega una insinuación de este sí mismo trascendental, aunque es una insinuación intraducible al lenguaje del entendimiento (el lenguaje de los conceptos).

Este punto de vista puede ser difícil de captar, pero es inmensamente atractivo. Nos enfrentamos con dos pensamientos que son irresistibles pero incompatibles. Nosotros nos consideramos observadores autoconscientes de nuestro mundo, ocupando en él una perspectiva única, la perspectiva resumida en esas misteriosas palabras: "yo, aquí, ahora". Pero también nos suponemos parte del mundo, cambiándolo y cambiados por él, observables para los otros y unidos no sólo por una ley moral, sino también por el orden natural de universo. Tal vez Kant tiene razón cuando sostiene que la pregunta práctica ¿qué voy a hacer? pertenece a la primera de esas concepciones, y que se resiste ser traducida a la segunda. Por lo tanto, parece que estamos obligados a concluir que debemos considerarnos de dos maneras: como sujetos libres y como objetos naturales, y que la segunda forma de pensar no tiene cabida para el conocimiento que contiene la primera.

Los filósofos posteriores han hecho mucho caudal de la idea del sí mismo trascendental. De hecho, Fichte la usó para plantear una nueva agenda para la filosofía, y así entregó importantes argumentos tanto para el demonio como para sus enemigos. Fichte sostuvo que la tarea de la filosofía es descubrir el "principio primordial absolutamente no condicionado del conocimiento humano", esto es, el principio

que no descansa en nada, pero sobre el cual descansa todo el conocimiento. Los lógicos nos ofrecen un caso de verdad indiscutible y necesaria, la ley de la identidad: A = A. Pero aun en esa ley se presupone algo que hay que justificar, esto es, la existencia de A. Este pensamiento le permitió a Fichte introducir un concepto que cambió el curso de la filosofía, y que ya usé al describir la teoría del sí mismo de Kant, el concepto expresado con el verbo "afirmar" (*setzen*). Fichte argumentó que se puede formular la verdad que A = A, una vez que se ha "afirmado" que A es un objeto de pensamiento. ¿Pero qué me justifica para afirmar A? No hay respuesta. Sólo si podemos encontrar algo que se afirma en el propio acto de pensar, podríamos obtener una base autojustificante para nuestra pretensión de conocimiento. Esta cosa que se afirma "en forma absoluta" es el yo, porque cuando el sí mismo es el objeto del pensamiento, lo que se "afirma" es idéntico a la entidad que está "afirmando": esto ocurre en la oración yo = yo, por lo tanto, con esto hemos topado fondo. He aquí una verdad necesaria que no presupone nada. La autoafirmación del sí mismo es el verdadero fundamento de todas las formas de conocimiento.

¿Hubiera llegado Fichte a esa conclusión si hubiera expresado la ley de identidad, como lo hacemos nosotros y como debe expresarse, es decir, como $(x)(x = x)$ - y, en otras palabras, sin usar un nombre ("A")? No lo sé. Pero es seguro que Fichte no consideró un asunto trivial ni la ley de la identidad, ni la filosofía del sí mismo, de la cual la derivó. Al contrario, le pareció que era imposible darle un sentido a nuestro mundo sin aceptar antes que el sí mismo (trascendental) es tanto el sujeto *como* el objeto en todo nuestro conocimiento. A través de una serie de argumentos que erizan los pelos, desarrolló una filosofía que, en su plan general, presagiaba no sólo el idealismo de Schelling y Hegel, sino también el materialismo escatológico de Marx, la filosofía trascendental de Husserl y el existencialismo de Heidegger y Sartre. Según esta filosofía, el sujeto libre y autoformador es el origen no sólo del conocimiento sino también de la cosa conocida: en su sentido más profundo, todo conocimiento es autoconocimiento, aun cuando el sí mismo sea conocido como "no sí mismo" (es decir, como parte del mundo natural). El sí mismo se conoce a sí mismo "determinándose a sí mismo", es decir, poniéndose los límites, para así poder comprenderse como objeto. El objeto se asienta por el sujeto, pero éste se mantiene opuesto a él como su negación. La relación entre el sujeto y el objeto es dialéctica, la tesis se une a la antítesis, de donde emerge una síntesis (el conocimiento). Cada salida hacia el objeto (hacia el "no sí mismo") es también una autoalienación: el sí mismo adquiere libertad y autoconocimiento sólo después de una ardua tarea de autoseparación. En este proceso se reúne todo el arte, la religión, la ciencia y las instituciones, expresando alguna parte de la gran jornada

espiritual. Con ello, el vacío del yo = yo se corporeiza, para llegar por fin a autoconocerse como una realidad objetiva y ordenada, y que también es libre.

Si se mira otra vez el argumento del Amo y el Esclavo de Hegel (Capítulo 20), se apreciará otra versión de este cuadro dramático, que también se verá en la teoría de la alienación de Marx y en la teoría de la libertad de Sartre. Menciono esto como un ejemplo de cuán extraordinaria es la conclusión a la que se puede llegar cuando se toma en serio el concepto de un sí mismo trascendental. ¿Pero se *debe* tomar en serio? ¿Es realmente necesario suponer la *existencia* de algo basados en el solo hecho de que nuestro lenguaje proyecta esta sombra hacia lo imposible de conocer?

2. Gramática de la autorreferencia

Nos referimos al mismísimo automóvil, a la calle misma, a los intentos del caballo para pasarse a sí mismo sobre el cerco. Pero ciertamente aquí no suponemos que palabras como "igual a sí mismo" y "en sí mismo" se estén refiriendo a una entidad, al sí mismo del auto, de la calle o del caballo. Entonces, ¿por qué, cuando se trata de nosotros, tomamos tan en serio este pronombre reflexivo? ¿Por qué no suponemos que la única función de las palabras como "sí mismo" es expresar el concepto de identidad? De hecho, en muchos idiomas, las palabras para sí-mismo y para identidad están o estrechamente relacionadas, como en el griego, o son indistinguibles, como en arábico (*nafs*, que también significa "alma").

La respuesta es que somos seres autoconscientes con una concepción de nuestro propio lugar en el esquema de las cosas. Esta concepción es una de las cosas que tratamos de articular en nuestros pensamientos-"yo". ¿Pero es correcto suponer que estos pensamientos-"yo" se refieren a una entidad en particular, al sí mismo, y que la función del "yo" es proveer la referencia para esa entidad? Tal vez no. Porque nuestros pensamientos-"yo" poseen dos características que los separan de la referencia corriente.

Wittgenstein diferenció (*Los Cuadernos Azul y Marrón*, pp. 66-7) dos usos diferentes de la palabra "yo": el uso como "sujeto" y el uso como "objeto". Si al luchar con alguien, noto que estoy sangrando de una pierna, anuncio: "Yo estoy sangrando"; en ese caso he usado la palabra "yo" en su uso objetivo, para identificar un objeto como yo mismo. Pero podría estar equivocado: podría ser que en realidad yo no estoy sangrando y que la pierna que vi con sangre es la de mi contrincante. Sin embargo, si digo "Yo estoy luchando" o "Yo tengo un dolor", la palabra "yo" se profiere en su uso-de-sujeto, para así expresar mi perspectiva de primera persona del mundo. En este caso, es

imposible que haya cometido un error al identificar *quién* está luchando o con dolor. Me estoy identificando en forma correcta, y no podría equivocarme. Sydney Shoemaker dice que, en su uso como sujeto, el término "yo" hace afirmaciones que son "inmunes al error por mala identificación". El uso normal del pronombre de primera persona siempre identifica correctamente a la persona a quien trata de identificar, es decir, a mí mismo.

Segundo, dos personas que entienden en la misma forma el término "yo" y entienden cómo cada uno lo está usando, invariablemente lo usarán para referirse a diferentes objetos. Yo uso la palabra para referirme a mí; usted la usa para referirse a usted. Cuando yo digo que tengo frío, digo lo que usted diría con la oración "Roger Scruton tiene frío". Pero es evidente que "Yo tengo frío" no *significa* lo mismo que "Roger Scruton tiene frío".

Estas observaciones sugieren ciertas conclusiones. Primero, pareciera que "yo" no funciona como nombre propio, ni como cualquier otro tipo de "designador rígido". (Ver el argumento de Kripke discutido en el Capítulo 13). Si denota alguna cosa, lo hace con máxima flexibilidad, y puede ser aplicado sin ambigüedades a diferentes objetos en diferentes mundos posibles y a diferentes objetos en el mundo verdadero. Segundo, debemos reconocer que las palabras como "yo" representan un problema que es difícil para la teoría del sentido de Frege. El sentido del "yo" no determina su referencia; sólo se sabe a *quién* se refiere cuando se conoce el contexto de su uso. Esta dependencia-del-contexto de los pensamientos-"yo" subyace su inmunidad al error. Entender el sentido del "yo" es saber que se refiere a la persona que habla. Luego, ningún hablante que entiende la palabra puede usarla para identificar erróneamente su referente. Esta trasparente característica gramatical del "yo" fue la que dio a Descartes su respuesta inicial para el demonio.

Pero si ahora resulta que esta "inmunidad frente al error", sobre la cual los filósofos han construido tanto, es sólo un fenómeno gramatical, ¿no deberíamos empezar a sospechar de las grandiosas teorías de Fichte, que hacen del sí mismo la última realidad y que lo colocan fuera de la naturaleza, en un ámbito trascendental? Después de todo, las peculiaridades gramaticales del "yo" se ven también en otras palabras de nuestro lenguaje —palabras como "aquí" y "ahora", que no parecen estar conectadas en forma especial con la autoconciencia. El lugar que se identifica con "aquí" y el tiempo que se identifica con "ahora" también se determinan por el contexto, precisamente en la misma forma en que se determina la referencia de "yo": también denotan el lugar y el tiempo en que se sitúa el hablante. Los pensamientos-"aquí" y los pensamientos-"ahora" son también (en los casos normales) inmunes al error de falsa identificación. No es posible que

comprendiendo la palabra "aquí", pueda ser usada erradamente para identificar un lugar. (Ver *The Subjective View* de Colin McGinn para algunas ingeniosas excepciones que confirman la regla). Aquí es el sitio donde yo estoy y sobre eso no puedo equivocarme. Por supuesto, decir que el lugar desde el cual estoy hablando está aquí no es decir demasiado. De hecho, lo que entrega es un pensamiento vacío, ya que no nos indica *dónde* estoy en relación con cualquier otra cosa. En el lenguaje de Fichte y Hegel, el pensamiento es *indeterminado*, y *por esa razón* es incorregible. Pero ése es el motivo de la comparación. Tal vez también el pensamiento que "Yo soy *yo*" (yo mismo) es tan vacío y "formal" como el pensamiento de que yo estoy aquí: tal vez no contiene información sobre qué ni qué clase de cosa soy yo.

Por eso, a muchos filósofos les ha parecido que nuestra comprensión del sí mismo está subordinada a nuestra comprensión de los "indicativos" (*indexicals*) (términos como "yo", "aquí" y "ahora", que están "indicando" hacia el hablante) y "demostrativos" como "esto" y "eso" que funcionan en forma similar. (Reichenbach ha clasificado estos términos en forma conjunta como términos "muestra-reflexivos" (*token-reflexive*). De hecho, si volvemos al argumento de McTaggart con respecto a la irrealidad del tiempo, que envuelve a la lógica del "ahora" (o el presente) en un juego tan fatal, veremos cómo los indicativos generan paradojas metafísicas. En cierto sentido, toda la metafísica está contenida en el problema de los términos muestra-reflexivos, porque ellos capturan en el lenguaje la situación desde la cual emerge la metafísica: es decir, *nuestra* situación, como partes de un mundo con respecto al cual tenemos una perspectiva consciente. Al escoger un ítem en particular en el mundo como yo, aquí, ahora, expreso pensamientos que, según Thomas Nagel (*The View from Nowhere*), son ineliminablemente subjetivos e intraducibles a las proposiciones que pudieran figurar en el "libro del mundo" como lo concibe la física. No obstante, estos pensamientos expresan hechos genuinos, y la metafísica implica el intento de darles sentido.

3. Cualidades secundarias

Nagel podría estar en lo cierto al sugerir que los hechos indicativos (como podríamos llamarlos) no tienen lugar en el libro del mundo de los físicos. Pero, ¿qué se deduce de eso? Es evidente que no se concluye nada concerniente a la naturaleza del sujeto que percibe; todo lo que podemos deducir es que el sujeto no está fuera del mundo, sino que está en él, y es capaz de identificarse a sí mismo. Una vez que entendemos la gramática del "yo", el "aquí" y el "ahora", comenzamos a ver precisamente que el sujeto no es ni puede ser "trascendental" en

ningún sentido de la palabra. Hay algún lugar donde está en el orden natural, y también un cuando.

En realidad, desde el punto de vista de tercera persona no hay nada enigmático. Si se mira el sí mismo desde afuera, el cuadro que se ve es el siguiente: el sujeto de la experiencia es una persona, es decir, un ser con cierto tipo de vida mental y que existe en el mundo, como un objeto entre otros. Y existe en relación con sus semejantes, formándose su concepción del orden natural a través de un lenguaje que, en su esencia, es compartido por sus congéneres. Dado que adquiere su conocimiento a través de la experiencia, es inevitable que su conocimiento esté enmarcado dentro de un punto de vista: para él, el mundo tiene una determinada *apariencia*, y es en base a esta apariencia que explora la realidad. La existencia de un determinado lugar del mundo que se presenta a su pensamiento como *aquí* y un cierto tiempo como *ahora*, no nos dice nada sobre la naturaleza de ese lugar y de ese tiempo: sólo las relaciones con el punto de vista desde el cual los observa. A partir de la perspectiva de tercera persona, el objeto se localiza tanto en el espacio como en el tiempo a través de la forma en que se relaciona con otros lugares y otros tiempos: en el sentido de McTaggart, se localiza en términos de las series temporales "B" y de su equivalente espacial. El estar-aquí (aquí-eidad, *here-ness*) y el estar-ahora (ahora-eidad, *now-ness*), como el ser-esto (esto-eidad, *this-ness*) y el ser-eso (eso-eidad, *that-ness*) son cosas que, por pertenecer más a la perspectiva del sujeto que al orden objetivo, simplemente desaparecen del cuadro.

Hay aquí un paralelo con la vieja idea de las propiedades secundarias, como las definieron Gassendi y Locke. Locke describió la cualidad *rojo* como un "poder" de los objetos para producir cierta "sensación" (la experiencia de ver rojo). Su pensamiento fue más o menos así: si se describen las cualidades de un objeto en relación con su ubicación y actividad en el espacio, ha sido descrito en forma completa. Porque sus actividades van a incluir el poder de producirnos ciertas experiencias perceptibles. Y ser rojo no es más que eso. Por supuesto que no he descrito la *forma* en que se ven las cosas cuando se ven rojas. Pero ese tipo de hecho es precisamente lo que se no puede registrar en la lista del libro del mundo. Es un hecho puramente subjetivo, o "fenomenal", y el saber cómo se ven las cosas cuando se ven rojas es simplemente saber cómo es verlas. En realidad, según un punto de vista sobre este asunto (Ver Capítulo 22, sección 6), aquí no hay ningún hecho: "saber cómo es" no es un tipo de conocimiento proposicional.

Esto no quiere decir que los objetos carezcan de cualidades secundarias, sino que más bien, tal como argumentó el mismo Locke, quiere decir que las cualidades secundarias no tienen nada que ver con las

"ideas" que producen en nosotros. Lo que vemos como rojo es parte de la compleja estructura de la superficie de un objeto, que refleja la luz con una determinada longitud de onda y que absorbe luz de otras longitudes de ondas. Estas cualidades del objeto están alejadísimas de la experiencia "inmediata" que nos lleva a describir las cosas como rojas.

Las cualidades secundarias nos recuerdan que las apariencias son *sistemáticas*. Que el mundo está decorado con colores es un hecho del que somos conscientes en forma inmediata, y es el hecho de que esto sea así lo que nos permite discriminar las cosas que incorporamos a nuestro cuadro de la realidad en forma rápida y confiable. Sabemos poco de las causas subyacentes de la experiencia, pero siempre que las variaciones de la experiencia se hagan en una forma sistemática con su causa, la podemos usar para clasificar los objetos, tal como usamos la experiencia de los colores. Desde nuestro punto de vista, el mundo realmente *es* como lo vemos, a pesar de que, para el libro de física, ese punto de vista constituye una de las tantas cosas que requieren ser explicadas. En esta forma reconciliamos dos pensamientos a primera vista incompatibles: el primero es que las cualidades secundarias tienen un componente irreductiblemente subjetivo, un componente que es "pura apariencia"; y el segundo es que las cualidades secundarias realmente contienen hechos. En la medida que mantengamos separados en nuestro pensamiento los puntos de vista de primera y tercera persona, el hecho dejará de tener misterio. Asimismo, no deberíamos sorprendernos por el hecho de que lugares y tiempos particulares aparezcan como *aquí* y *ahora*, o que una persona en particular aparezca como *yo*.

4. Gramática de la conciencia

Sin embargo, este enfoque podría no ser satisfactorio para todos. La razón es que parece no tocar esa cosa tan peculiar que nos preocupa: es decir, el hecho de la conciencia y de la perspectiva de primera persona que la encarna. El paralelo entre "yo" y "ahora" es plausible sólo mientras se enfoque en forma exclusiva el papel del "yo" al identificar al hablante. Pero en la autoatribución de estados mentales hay otro uso más interesante del término. Cuando digo "Yo tengo un dolor" o "Yo estoy pensando", es verdad que no puedo equivocarme en identificar al que sufre o al pensador. Pero también es verdad que, en la situación normal, no puedo cometer un error con respecto al sufrimiento o al pensamiento. Sé inmediatamente y en forma incorregible que *esto*, lo que tengo ahora, es un dolor, un pensamiento, un deseo, etc. Descartes se apoyó precisamente en este hecho del conocimiento privilegiado para construir su teoría de la conciencia. La percepción

inmediata que tengo de *mi* dolor contrasta con la creencia mediata, falible e hipotética que tengo del dolor *suyo*. Hay una asimetría epistemológica entre la percepción de primera persona y la de tercera persona. Por lo tanto, el cartesiano supone que mientras yo conozco mis sensaciones, realmente no puedo llegar a conocer las suyas. Sus sensaciones son accesibles para usted, pero no para mí. Luego, una sensación es esencialmente un ítem "privado", algo con una esencia "interna" o "fenomenal", que no se revela a nadie fuera del sujeto. Es esto lo que nos autoriza para hablar de hechos subjetivos, que son aquellos para los cuales no hay lugar en el libro del mundo, y que también nos autoriza para identificarnos como cosas *fuera* del mundo físico, los centros de conciencia donde se congrega la apariencia.

Ya presenté en el Capítulo 5 el famoso argumento del lenguaje privado de Wittgenstein que es, en su primera lectura, una respuesta a la manera cartesiana de pensar. Pero la premisa donde comienza su razonamiento el cartesiano queda fuera del argumento de Wittgenstein. ¿Cómo puedo explicar el conocimiento privilegiado que tengo de mis propios estados mentales? Es evidente (y si algo muestra el argumento del lenguaje privado, es que este conocimiento privado no se explica por la hipótesis de que mis estados mentales son privados y solo conocibles por mí). Pero si no se puede explicar, el enigma de la conciencia persistirá entre nosotros, y siempre perdurará la tentación de situar a la mente fuera de la naturaleza, otorgándole el tipo de aislamiento metafísico que más le gusta al demonio.

Debemos explicar lo que ningún estudio exclusivamente fenomenológico (es decir, primera persona) *puede* explicar, el hecho de que cualquiera que sinceramente diga: "Yo tengo un dolor", está diciendo la verdad, siempre que entienda lo que está diciendo. Aquí estamos tratando con necesidades: la forma particular de absurdo implicada en la sugerencia de que yo podría estar equivocado en mi creencia de que estoy sufriendo un dolor y que no hay otra forma de explicar esta experiencia. Es el mismo tipo de absurdo el que sugiere que hay objetos físicos no espaciales, o que hay experiencias no temporales. Y he aquí el punto crucial: ninguna descripción de la conciencia puramente de primera persona podría explicar esta verdad necesaria, ya que se trata de una verdad que se expresa en lenguaje público y que está garantizada, si es que lo está, sea por las reglas de nuestro lenguaje o por la "esencia real" de los objetos a los cuales ésta se refiere, objetos que deben ser públicamente identificables (por el argumento del lenguaje privado) si es que nos referimos a ellas.

Cualquiera que exprese, en forma sincera y entendiendo las palabras, la oración: "Yo tengo un dolor", está sufriendo un dolor. De esto se deduce que cualquiera que exprese sinceramente: "Yo tengo un dolor" sin tener un dolor, no comprende lo que está diciendo. En resu-

men, el privilegio de primera persona refleja una regla del lenguaje, una condición para entender la oración "Yo tengo un dolor". Una persona entiende esta oración sólo si el uso de ella es (con excepciones permitidas) verdad.

La expresión "Yo tengo un dolor" contiene cuatro palabras; ¿cuál de ellas, si hay una, no ha sido entendida por la persona que las usa para hacer una afirmación falsa? Supóngase que adscribe el dolor a otros en forma correcta: ésta es una evidencia segura de que entiende la palabra "dolor", dado el lugar que tiene esta palabra en el lenguaje público. Por lo tanto, ¿es "yo" la palabra errada? ¿Pero cómo podría ser esto posible? ¿Cómo podría ser condición para entender esta palabra el que no incurramos en error cuando aparece como término-sujeto en una oración que la atribuye a un estado mental actual?

Es justo decir que ésta es una de las más importantes preguntas que enfrenta la filosofía moderna. Voy a sugerir brevemente una respuesta para ella, y que será también una respuesta para el demonio.

Wittgenstein dice que si un león pudiera hablar, no le deberíamos entender (*Investigaciones Filosóficas,* Parte 1, Sección 244, Parte II, sección xii). Considere lo que ocurriría si tuviéramos que aceptar el discurso que sale de la boca del león como una expresión de la mentalidad del león. Desde un comienzo vemos dos posibilidades. El que habla puede *ser* o no ser el león. Si no lo es, nos podría parecer que tiene una mentalidad propia. En ese caso, nos parecería que está hablando *desde* la piel del león, que habita al león como una dríada habita un árbol[1]. Nosotros imaginamos fácilmente la existencia de esos espíritus en los objetos que nos rodean, y es natural que la gente primitiva crea de veras en ellos, que les teman y los adoren.

El león, al contrario del árbol, tiene una mentalidad propia e independiente. Aunque la voz sea o no de él, el león posee sus propios deseos, sensaciones y satisfacciones. Por lo tanto, si las palabras que salen de la boca del león fuesen realmente una expresión de su mentalidad y no de un espíritu extraño que ha tomado posesión de él, tendríamos que preguntarnos sobre lo que tendría que ser verdad en esas palabras. Consideremos el león de Androcles. El animal ruge y de su hocico sale una voz diciendo: "Yo estoy rugiendo. Además, tengo una espina en mi pata. Parece que no me puedo parar en esa pata. De hecho, mi conducta exhibe el tipo de desorganización que es característica del dolor. Por lo tanto, debo estar sufriendo un dolor". Supongamos también que todas las "autoatribuciones" (*self-ascriptions*) del león son de esa naturaleza, y supongamos también que muchas de ellas, aun cuando se afirman enfáticamente, son falsas. En este caso, es evidente que la voz está describiendo el estado mental del león tal como se describiría el estado mental de cualquier otra cosa, usando las bases públicas usuales, sin reclamar ni lograr ninguna inmunidad

especial contra el error o la duda. La voz del león es la voz de un "observador", que en realidad está hablando desde *afuera*, con la única diferencia de que, donde un observador normalmente debería usar "él", la voz usa el "yo". Pero, en este caso, "yo" *significa* realmente "él": la voz no está hablando en primera persona, por lo tanto, está usando sólo en forma prestada el pronombre de primera persona para expresar pensamientos de tercera persona. El león está poseído y no inspirado.

Para poder combinar al león con la voz, para que se transforme en *su* voz, deberíamos otorgar a la voz los poderes de autoatribución privilegiada que ya he discutido. La voz debe tener un tipo especial de autoridad: no puede, excepto en forma ocasional y por razones especiales, cometer errores respecto a la mentalidad del león, y su conocimiento debe ser "inmediato", sin basarse en ninguna observación. En otras palabras, la voz debe obedecer la regla de autoridad que he delineado más arriba. Ésta no es sólo una regla que debe seguir la voz; es una regla que también *obedece*. Ésta es la forma como la *voz* debe entender sus propias "autoatribuciones". Debe considerar absurdas todas las sugerencias de error. Una vez que esto ocurre, se han unido el cuerpo y el alma en el hablar. La voz expresa ahora un sí mismo y no se refiere sólo a un organismo animal sobre el cual mantiene una perspectiva externa. Ahora entiende la palabra "yo", no sólo como un pronombre reflexivo, sino como un instrumento para la comunicación de la vida mental.

Esto se sustenta también por otro importante caso de privilegio de primera persona: la expresión de intención. Si alguien dice que hará algo, entendiendo lo que dice, hablando en forma sincera y siempre que lo que dice se haga intentando una expresión de intención, entonces, cuando surja la ocasión, llevará a cabo la cosa que anuncia. O, si no lo hace, es porque ha cambiado de opinión. Por supuesto que en ese caso la regla de autoridad es vastamente más complicada que la regla que di para las sensaciones. Esto tiene que entenderse como un tipo de elaboradas restricciones para las explicaciones que pueden ofrecerse para la falsedad de las afirmaciones de primera persona que se refieren al futuro. Pueden no ser sinceras, pueden ser mal entendidas, expresar predicciones más que decisiones, haber sido sobrepasadas por un cambio de opinión. Tal vez haya una quinta vía de escape, "debilidad de voluntad", y tal vez exista una sexta que sería el autoengaño. (De allí el interés que manifiestan los filósofos modernos por estos dos sutiles fenómenos). Sin embargo, lo que no se permite es una expresión de intención sincera que no se cancela, ni se cumple.

Miremos ahora la tercera "ruta de escape". Ésta es la muy discutida diferenciación entre predecir y decidir, que provee una clara des-

cripción de por qué resulta útil un concepto que responde a una determinada regla de autoridad. Al elaborar una intención, debo considerar que jugaré un papel activo y determinante en el futuro. En otras palabras, debo "identificarme" con mi sí mismo futuro y asumir *ahora* una responsabilidad con respecto a lo que hará ese sí mismo en el futuro: esta actitud contrasta con otra, la de la "alienación" de mi sí mismo futuro, a través de la cual me veo como una víctima pasiva de fuerzas externas y de mi pasado; me veo como impulsado por causas que son extrañas a mi voluntad. En el segundo caso, aunque puedo predecir mi conducta futura, reprimo mi decisión y no respaldo lo que supongo que voy a hacer. En el primer caso, por el contrario, debido a que he respaldado mi afirmación, no con predicciones (razones para creer que esto-o-aquello va a ocurrir), sino con razones prácticas (razones para asegurar que esto-o-aquello va a ocurrir), debo hacer todo lo posible para actuar como he expresado. Por lo tanto, en el primer caso, tengo una especial seguridad de que de hecho voy a llevar a cabo lo que digo: no estar seguro es ser insincero. Es en virtud de esta certeza que las expresiones de intención pueden entenderse como obedeciendo a su propia regla de autoridad de primera persona.

De esto se concluye que si tengo intenciones, también tengo que tener razón práctica. Supóngase que alguien exprese la intención de hacer *x* y descubre que la única manera de hacer *x* es haciendo *y*, y, sin embargo, niega que intenta hacer *y*. Esa persona tiene que verse comprometida con la verdad de la siguiente proposición: "Yo hago *x*"; "Yo hago *x* sólo si hago *y*"; "Yo no hago *y*". En otras palabras, está comprometido con creencias contradictorias. Por ello, si tiene razones teóricas que lo llevan a rechazar estas contradicciones, también tiene razones prácticas. Es capaz de razonar respecto a los medios usados para alcanzar sus fines. Como la capacidad de entender inferencias corrientes es esencial para entender el lenguaje, vemos que se ha establecido una conexión entre la posesión del lenguaje y la posesión de una agencia racional. Éste es uno de los eslabones de esta cadena de conexiones en las que se unen la intención, la agencia racional, el lenguaje, la autoconciencia y la perspectiva de primera persona en una idea única, y que forma la completa elaboración del concepto de persona.

El concepto de intención, como yo lo he caracterizado, sólo puede aplicarse gracias a ciertas cosas que son cuestiones de hecho sobre los seres humanos. Es una cuestión de hecho que las expresiones sobre el futuro, individualizadas como expresiones de intención, son en general seguidas de un esfuerzo de la persona para llevarlas a cabo en la forma descrita. Pero en esta cuestión de hecho descansa una práctica que es importante. Dada la verdad general de que la persona va en algún momento a esforzarse por llevar a cabo sus sinceras expresiones

de intención, estas expresiones nos otorgan una vía especial de acceso hacia su conducta futura. En efecto, ahora podemos argumentar en contra de lo que él planea hacer. Podemos cambiar su conducta persuadiéndolo para que cambie su declaración de intención, y es posible que las cambie siempre que sea una persona racional y que nuestras razones sean buenas. En esta forma, a través del discurso, tenemos acceso directo al centro mismo de la actividad de donde surge el comportamiento. Cuando falla esta vía de acceso, ya sea porque la persona es incapaz de aceptar razones (el caso de la irracionalidad) o porque se ha roto la conexión real que debe existir entre la expresión de intención y la acción (como es el caso de la enfermedad mental), la única forma de entenderse con la persona es a través de las ciencias de la conducta humana (tal como ellas son). El agente se ha convertido en un paciente (Cfr. el argumento del Capítulo 17).

Cuando suponemos que alguien está expresando sus intenciones, estamos permitiéndonos confiar en su palabra, tanto ahora como en el futuro. Nuevamente, estamos haciendo responsable a la persona, pero esta vez por sus acciones. De esto se deduce que las razones dadas para que cambie lo que había expresado cambiarán también su conducta. El lenguaje se transforma en una vía de acceso, tanto para su estado mental actual como para su actividad futura. Nuestra actitud hacia él puede ahora aislarlo como el punto focal de una red de intenciones, como un agente capaz de comprometerse con su futuro, que se hace responsable de su pasado, como una criatura con una "autoidentidad" perdurable. Yo puedo sentir en forma razonable gratitud, resentimiento, admiración o enojo hacia un ser de ese tipo. La persona es el posible objeto de una amplia variedad de respuestas "interpersonales", que son las que conducen nuestras vidas como seres morales.

Cuando me intereso en alguien como persona, sus concepciones propias, las razones para sus acciones y sus declaraciones de resoluciones son de gran importancia para mí. Al tratar de modificar su conducta, busco primero que nada cambiar *ésas*, y acepto la posibilidad que sea él quien tenga la razón. Sin embargo, si él no me interesa como persona, si para mí él es un mero objeto humano que se atraviesa en mi camino, entonces no daré consideración especial a sus razones y resoluciones. Si quiero cambiar su conducta (si soy racional), tomaré el curso más eficiente. Por ejemplo, si una droga es más efectiva que un cansador proceso de persuasión, usaré la droga. Para ponerlo en el lenguaje de Kant: lo usaré como si fuera un medio y no un fin. Porque sus fines, sus razones, ya no son soberanos para mí. Me he alienado de él como un agente racional, y sin importarme que se aliene de mí.

5. Construcción social del sí mismo

Supongamos que en esa forma se puede explicar el privilegio de primera persona, como el resultado de las reglas que hacen del lenguaje una *expresión* del pensamiento y la voluntad humanos, que debe ser obedecida si la persona o el agente racional va a emerger como parte del orden natural. De esto se puede llegar a una conclusión interesante: desde la perspectiva de tercera persona, ser un sí mismo *es* simplemente ser una persona. Es ser un miembro usador-de-lenguaje de una comunidad donde las relaciones interpersonales son la norma. Estas características de nuestra condición, el acceso privilegiado y la libertad "trascendental", que son las que usa el demonio para sus argumentos, no son las características de una entidad privada y autovindicativa situada fuera del orden natural. Al contrario, son los dones de la comunidad que no podría existir en el vacío moral al que nos trata de tentar el demonio. Tengo acceso privilegiado a mis propios estados mentales sólo porque hablo un lenguaje público que me otorga ese privilegio, que me permite formular y reflexionar sobre mis pensamientos, sentimientos y deseos. Y sólo puedo sentirme libre porque tengo intenciones que adquiero a través de la práctica de la crítica y argumentación pública, por lo cual estoy situado dentro de una comunidad moral y me hago responsable de lo que hago.

Por lo tanto, pareciera que deben descartarse muchas de las presunciones que hay detrás de la crítica radical del orden moral. Las comunidades no se forman a través de las fusiones o acuerdos entre individuos racionales: son los individuos racionales los que se forman a través de las comunidades. Primero viene el ser-miembros, y es la precondición de la perspectiva que lo rechazaría. Por supuesto que no se puede concluir que hay una forma *particular* de comunidad idealmente capacitada para permitir el desarrollo y florecimiento del individuo racional. Tal vez las sociedades existentes pudieran mejorarse para acomodar un ideal más alto de vida individual. Pero debemos desconfiar de las filosofías que tratan de tentarnos, como hace el existencialismo, para adoptar, en aras de una libertad trascendental que nunca se puede obtener, una postura de rechazo absoluto del Otro.

Pero esto propone una nueva tarea para la psicología filosófica, una tarea que implica el estudio de la política, de la ética y de la estética, además de los temas de la filosofía de la mente que he tocado en este capítulo. Por muy completos que nos sintamos en nuestra soledad, la comunidad está latente en nuestros conceptos y en las experiencias a las que ellos dan forma. El punto de vista subjetivo, que encontramos en la experiencia estética o religiosa, no es retirarse de los otros, al contrario, es una búsqueda de una comunidad en la que sintamos comunión con ellos. Todo lo que es más "interior", "privado" y

"sagrado" en nuestra experiencia, está en realidad más dirigido hacia afuera, más urgente y dolorosamente en su búsqueda del orden al que pertenecemos, y en el cual nos podemos perder.

La filosofía debe estudiar esta latente intencionalidad social, porque es la fuente de las mayores disparidades entre el mundo humano y el mundo de la ciencia. Como dijo Hume, la "tendencia de la mente para extenderse sobre los objetos" es al mismo tiempo una búsqueda del hogar. El hogar es donde están mis compañeros. Vemos los paisajes como pacíficos u hostiles, las situaciones como si fueran cómicas o trágicas, y las montañas como sitios de escape o refugio. Estas cualidades "terciarias" de los objetos se basan en nuestras propias respuestas. Pero las respuestas son como sugerencias de vida social: experiencias que aun cuando se reciben en la soledad, apuntan a un mundo de sentimientos compartidos y de consuelo. Esto es lo que aprendemos de una experiencia estética.

Considérese la risa, esa reacción tan particular de los seres humanos, y que fue descrita por Hobbes como una "gloria súbita". No soy yo el único que cambia cuando estallo en risa: el mundo cambia conmigo. Es como si me reconciliara con el objeto que me hace reír, el objeto deja de ser una amenaza para mí, deja de ser algo que me restringe o que limita mis deseos. Y detrás de esta actitud se esconde otra, la sensación de reírme "con mis" verdaderos compañeros. Aun cuando no están conmigo, estos compañeros están presentes en la imaginación, apoyándome. Toda la camaradería se fortifica con la risa, la inseguridad social se desvanece cuando la gente comienza a reír. Una risa verdaderamente solitaria, que no sugiere una comunidad, de ninguna manera es risa, es un gruñido de aislamiento.

La única manera de entender un estado de ánimo como la risa es en el contexto social que ella implica. Y lo mismo ocurre con los otros estados mentales humanos. El mundo humano es un mundo social y está construido socialmente. Eso no quiere decir que deba construirse sólo de una manera. Pero tampoco puede ser construido como nos plazca. En la naturaleza humana hay constantes morales, estéticas y políticas, que se pueden desafiar sólo bajo nuestro propio riesgo, y que debemos tratar de obedecer. Tal vez la principal tarea de la filosofía bajo las condiciones modernas es la de reivindicar el mundo humano, mostrando que las sugerencias sociales que subyacen a nuestra comprensión nos son necesarias y son parte de nuestra felicidad. A través de entender nuestros conceptos, cómo nos informan y cómo se informan por nuestra experiencia social, podemos encontrar un camino de vuelta a la comunidad natural. Y si es un camino que está cerrado para nosotros, es imperativo que descubramos por qué lo está.

GUÍA DE ESTUDIO

El objetivo de esta guía de estudio es permitirle al lector captar la naturaleza de las discusiones recientes, y donde sea posible, alcanzar la frontera del tema, al menos como lo conciben los filósofos de lengua inglesa. En el texto principal he presentado el tema de una manera que no contaría con la aprobación de todos los filósofos anglófonos, y que en ciertos sentidos es escéptica acerca de la tradición analítica. Sin embargo, en esta guía me atengo a la literatura reciente.

He suministrado lectura, y algunas preguntas, para la mayoría de los tópicos tratados en el texto. Ahí donde el texto es convencional o directo en su enfoque, he agregado poco en la Guía aparte de comentarios breves sobre el material de lectura. Sin embargo, ocasionalmente he hecho extensos comentarios ya sea para equilibrar el énfasis del texto o para cubrir terreno por recorrer si es que el lector ha de llegar hasta la frontera del tema. Esto es así especialmente respecto al Capítulo 16 (El Alma) y al Capítulo 28 (Espíritu Objetivo), ya que ambos conciernen a áreas de desarrollo constante y rápido que no podrían ser cubiertas adecuadamente en el cuerpo principal del texto.

Algunos capítulos más que revisiones de filosofía reciente son contribuciones a ella, en un intento por introducir consideraciones normalmente ignoradas o mal representadas en la tradición anglófona. Éste es el caso en especial en los Capítulos 29 y 30; y no es de sorprenderse que las guías de estudio ofrecidas para estos capítulos sean menos extensas que las ofrecidas para los tópicos más pedestres.

El lector no debiera hacer de esta Guía algo definitivo, ni convertirla en un sustituto de sus propias investigaciones. Es el registro del intento de una persona por seleccionar y resumir a partir de una literatura no-demasiado-legible en un tema que sigue creciendo en todas las direcciones. Más aún, la filosofía está llena de jerga y tecnicismos, de la cual, gran parte hay que conocer muy bien para poder avanzar. Es mejor leer poco, pero cuidadosamente, y escribir ensayos, especialmente sobre temas que son difíciles de entender. No está contraindicado usar enciclopedias y diccionarios. Incluso es una buena idea usar *A Dictionary of Philosophy* de Antony Flew, Londres 1979, que, aunque no es de primera, le impedirá al lector usar términos en ignorancia total de su significado. También debiera consultar la impre-

sionante *Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York y Londres 1967, editada por Paul Edwards, mientras esté intentando abordar alguna breve introducción al tema. Recomiendo con reservas *What Philosophy Is*, Harmondsworth 1985, de Anthony O'Hear, y también el clásico de Bertrand Russell *Los Problemas de la Filosofía*, Barcelona 1991. *Problemas Centrales de la Filosofía* de A.J. Ayer, Madrid 1984, es de considerable valor, aunque demasiado breve. *Historia de la Filosofía Moderna* de Roger Scruton, Barcelona 1983, por lo menos es corta.

La editorial Blackwells está publicando una serie de *Companions* a distintas áreas de la filosofía. Hasta aquí han aparecido tres libros de esta serie: *A Companion to Epistemology*, ed. J. Dancy y E. Sosa; *A Companion to Ethics*, ed. P. Singer; y *A Companion to Aesthetics*, ed. D. Cooper. Éstos también podrían consultarse, y dan valiosas perspectivas sobre la riqueza y fertilidad del pensamiento filosófico.

Capítulo 1: Naturaleza de la Filosofía

Quienes quieran explorar los temas de este capítulo con mayor profundidad lo pueden hacer, sección por sección, en la forma que aquí señalo:

Modernidad, modernismo y postmodernismo
Estas etiquetas, que están de moda, sólo van a adquirir su verdadero significado cuando el humo de la controversia contemporánea se haya disipado. Primero, el concepto de "moderno", como un componente en la explicación histórica depende de cuándo se estima que comenzó el mundo "moderno", que es algo que depende, a su vez, de qué corrientes de la vida humana se ven como decisivas. Algunos (por ejemplo, Hedley Bull: *The Anarchical Society: a Study of Order in World Politics*, 1977) datan a la modernidad del siglo XVII, y en particular al Tratado de Westfalia, 1648, con el que los conflictos religiosos de Europa alcanzaron un equilibrio. Otros (por ejemplo, Martin Wight, en *Systems of States*, 1977) la remontan aún más atrás (en este caso, a la bula papal, *Inter Caestera Divinae*, proclamada por el papa Alejandro VI en 1493). Otros la datan más adelante, Paul Johnson en su *The Birth of the Modern World Society, 1815-1830*, Londres 1991, trae su comienzo al siglo XIX. Sin embargo, en la esfera *intelectual*, es difícil no conectar la modernidad con la Ilustración, con el individualismo y con la emancipación del pensamiento del dogma religioso y teológico. Sea cual sea el comienzo de esta emancipación, es claro que ya estaba en pleno desarrollo a mediados del siglo XVII, los filósofos-cientistas de ese período (Galileo, Gassendi, Boyle, Descartes, Locke, Leibniz y Spinoza) se destacan como evidentes heraldos de una nueva forma de pensamiento abstracto.

En un punto determinado de este proceso se desencadenó la celebrada batalla "entre lo antiguo y lo moderno". Fue en ese momento que se usó por primera vez el término "moderno" en su sentido moderno, es decir, para establecer el contraste que hay entre nosotros y nuestros predecesores. Esta batalla conducida por los escritores de la *Encyclopédie* francesa comenzó en la primera mitad del siglo XVIII, comprometió a los principales pensadores de Europa, desde Hume y Lord Kames en Escocia, al Dr. Johnson y su círculo en Inglaterra, a Diderot y d'Alembert en Francia, hasta Vico en Italia y Wolff y Baumgarten en Alemania. Fue una batalla que se libró simultáneamente sobre la naturaleza de la filosofía, sobre el lugar de la ciencia en determinar la naturaleza del mundo, sobre la autoridad de la religión, sobre el curriculum y sobre qué debieran estudiar aquellos que querían verdaderamente *saber*. Pocos de sus participantes negaban el valor del aprendizaje clásico, pero tenían reticencias con respecto a las excrecencias medievales que lo entorpecían, los "modernos" propiciaban el descubrimiento y el experimento como las herramientas para el avance intelectual, y los lenguajes demóticos como los principales vehículos del discurso literario y científico. No es necesario decir que, para la inestimable desgracia de la humanidad, ganaron los modernos.

El lector observará que, en esta historia tan irremediablemente comprimida, se define la modernidad y su concepto en términos eurocéntricos. Esto no es un hecho accidental, porque ha sido sólo en la civilización europea (la civilización que resultó de la amalgama de la ley romana, la filosofía griega y la religión cristiana) que ha existido el dinamismo necesario para sobrevivir el embate de esta catastrófica transformación.

Para el historiador de las ideas, el período denominado la Ilustración (*Enlightenment, siècle des lumières, Aufklärung*) constituye una de las áreas más ricas de estudio[1]. Es difícil ponerle fechas precisas a esta época, pero como pareció culminar con las ideas filosóficas y políticas que animaron a los líderes de la Revolución Francesa, existe un amplio consenso en el sentido de que su clímax se sitúa en la segunda mitad del siglo XVIII. La "Ilustración escocesa", que condujo al conservatismo escéptico de Hume y Adam Smith, se mantuvo muy alejada de la Ilustración francesa representada por Rousseau (que en realidad era un ciudadano de la Ginebra calvinista), con su culto al hombre natural y con su postura en airada rebeldía contra todas las restricciones tradicionales, en los climas nórdicos estas ideas no fueron atractivas. Kant fue indudablemente el más grande de los pensadores de la Ilustración alemana. Él formuló y *justificó* el logro intelectual de mayor duración de la época: el sistema de moral universal que produce leyes válidas para todos los seres racionales, sin importar las circunstancias. La

moral kantiana ha sido la base de innumerables programas políticos, y sigue siendo el más llamativo símbolo del "universalismo ilustrado": su objetivo es un orden universal para la sociedad, donde el hombre podrá lograr su libertad esencial, no en anarquía, sino en consenso y bajo el imperio de la ley. Los Padres Fundadores de la Revolución estadounidense no se influenciaron por Kant: su inspiración fue del empirismo británico, especialmente el de Locke, mientras que su actitud hacia la realidad política, esencialmente respetuosa de la ley, era un eco de la de Smith y Hume. A pesar de eso, constituyen personajes de la Ilustración y lograron el segundo acontecimiento más importante de la época.

El "modernismo" es algo más fácil de definir, ya que el fenómeno que esta palabra denota, deriva su existencia precisamente de los intentos por definirla. La palabra "moderno" fue introducida por quienes estaban en el centro del proceso para describir una transformación social y cultural lenta pero en aceleración. En contraste, la palabra "modernista" fue introducida para *crear* esa transformación, con una especie de absolutismo autoritario que se haría oír. Comenzó su vida como una palabra tipo "manifiesto". Los primeros manifiestos aparecieron al comienzo de nuestro siglo, y su estructura completa ya estaba establecida a mediados de los años 20. Ya sea en música (Schoenberg), pintura (Marinetti, Braque), poesía (André Breton, Apollinaire), política (Lenin, Mussolini) o arquitectura (Loos, Le Corbusier), la idea que dominaba era simple: el pasado se ha *agotado* a sí mismo; en consecuencia, estamos *libres* de él. Nuestra fe y la esfera de nuestras esperanzas y realizaciones están puestas en el futuro.

Sin embargo, a medida que el fenómeno se desarrolló, emergió un modernismo diferente, especialmente notorio en el arte. Los poetas, pintores y músicos, junto con gozar su situación de experimentadores, comenzaron a buscar una disciplina que diera forma a sus ideas. Esta búsqueda los llevó al arte del pasado. En forma gradual, los modernistas más importantes empezaron a comprometerse más con el pasado que con el futuro. Insistían que sus nuevas formas y procedimientos eran una continuación y una nueva manera de dar vida a la tradición, de la cual ellos parecían (sólo para el observador ingenuo) haberse alejado. Schoenberg dejó de anunciar la música del futuro y, en cambio, escribió sobre la continuación de la cultura musical alemana, ahora su fe descansaba en "Brahms el progresista". T.S. Eliot se transformó en el más articulado de los defensores de la tradición literaria, y, en forma casi unánime, los más grandes modernistas literarios de habla inglesa rechazaron la política revolucionaria y abrazaron las viejas y ya ensayadas formas de gobierno constitucional. Lo mismo es verdad para Matisse y Henry Moore. Sólo en la arquitectura y en la política la psique modernista siguió siendo dominada, con desastrosos

resultados, por una efervescente invocación a un nuevo orden de cosas. (Ver Capítulo 30).

Esto es lo que hace que la *historia* del modernismo sea tan complicada. El modernismo comenzó con un repudio del pasado; pero después, este repudio fue a su vez repudiado por algunos modernistas quienes trataron de hacer prevalecer en el proyecto modernista una reafirmación de lo que antes éste había rechazado. Otros modernistas consideraron que este nuevo repudio constituía una "traición": esto fue especialmente así entre los marxistas, particularmente los de la escuela de críticos-filósofos fundada por Max Horkheimer en Frankfurt; esta escuela incluía al músico-filósofo Theodor Adorno y al teórico-social Herbert Marcuse. El estertor final de la Escuela de Frankfurt se percibe en los escritos de Jürgen Habermas, cuyo *Discurso Filosófico de la Modernidad*, Madrid 1993, muestra un definitivo abandono de la ideología del progreso y de la idea de emancipación, para tornarse hacia una ensimismada aceptación de la cultura occidental como la única cultura que podemos tener.

El "postmodernismo" entró en el vocabulario en forma diferente. Entró más bien como se introdujeron en la historia del arte, los términos "Barroco" y "Renacimiento". Ya a principios de los años 70 era bastante obvio que, como credo artístico y cultural, el "modernismo" estaba muerto. También era obvio que el mundo de la cultura se estaba transformando, tornándose irreconocible a través de dos influencias en mutuo conflicto: surgió un pesimismo generalizado respecto al mundo moderno, y una avalancha de artefactos efímeros (televisión, cultura pop, viajes) que interfieren con la posibilidad de prestar atención a cualquier período de la vida humana que no sea el presente. La palabra "postmoderno" se usó para describir las nuevas condiciones culturales; mientras que la palabra "postmodernismo" se usó para referirse ya sea a quienes las apoyaban o a quienes buscaban una doctrina filosófica o estética que reemplazara el estéril culto del futuro de los primeros modernistas.

Por lo tanto, el postmodernismo puede describir dos fenómenos intelectuales diferentes: por un lado, puede describir la sociedad postmoderna, como lo hizo el sociólogo francés Jean Baudrillard; y por otro, puede tratar de proponer una postura nueva y postmoderna hacia la sociedad, la que tendría que ser más sofisticada e iconoclasta que el insípido futurismo de los modernistas. El representante principal de esta última manera de pensar es Jean-François Lyotard, cuya *La Condición Postmoderna*, Madrid 1989, intenta dar un resumen completo de la postura postmoderna respecto al conocimiento. Lyotard argumenta (aunque la palabra "argumenta" no corresponde exactamente a su estilo de pensar) que la condición postmoderna se originó en dos importantes revoluciones: primero, por el colapso de las "narrativas de

legitimación", incluyendo las del modernismo con las que se habían autolegitimado las sociedades occidentales desde la época de la Ilustración; y segundo, por el surgimiento de la tecnología de la informática que con un nuevo expertizaje pasó a ocupar, como símbolo de conocimiento y distinción, el lugar que antes tenía la cultura tradicional. El conocimiento ha pasado a ser una propiedad de las máquinas, y cualquier cosa que no pueda ser transformada en "data" está condenada a la extinción. La sociedad del futuro va a almacenar la información de que Shakespeare escribió un determinado número de obras de teatro, con tantas miles de palabras y con un determinado número de personajes, pero no va a retener ni una traza del significado de estas obras; el significado se filtra a través de la trama de la información para dispersarse en el vacío. La postura, que en forma implícita recomienda Lyotard, puede resumirse en su más simple expresión como "la filosofía de las comas invertidas". Como en las nuevas condiciones postmodernas, sólo la gente no sofisticada puede tener creencias, valores y significados, los filósofos deben colocar todo eso entre comillas. En esa forma usamos la condición postmoderna para lograr una especie de emancipación de las narrativas del poder.

¿Qué es la filosofía?
Es difícil explicar mediante abstracción qué significa. Pero hay algunos ejemplos formidables de donde escoger. Recomiendo *Science of Knowledge* de J.G. Fichte (ed. y trad. Peter Heath y John Lacks, Cambridge 1982), que es abstracto hasta el punto de la inteligibilidad, pero que ciertamente da una idea de la distancia que la filosofía puede tomar de los eventos de la vida real de los humanos.

La teoría de las categorías de Aristóteles aparece en su *De Interpretatione* y *Prior Analytics*, y los pasajes apropiados se citan en *New Aristotle Reader* de J. Ackrill, Oxford 1987.

El argumento de Kant aparece en la sección de *Crítica a la Razón Pura* llamada "Las Antonimias". Mi versión de esto es contenciosa y el lector interesado debiera consultar:

C.D. Broad, "Kant's mathematical antinomies", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1955.

R.G. Swinburne, "The beginning of the universe", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1966.

Pamela Huby, "¿Kant or Cantor? That the universe, if real, must be finite in both space and time", *Philosophy*, 1971.

Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, Londres 1956, pp. 170f.

El "perspectivismo" de Nietzsche no es directamente la cosa directamente paradójica que he descrito; a pesar de tener elementos de

paradoja voluntariosa. Para una lectura más amigable, consulte Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Londres 1965, y el increíblemente aburrido *Nietzsche* de Richard Schacht (Londres 1983), en la serie Arguments of the Philosophers, publicada por Routledge. Los pasajes relevantes de Nietzsche aparecen en un libro traducido como *The Gay Science* de Walter Kaufmann (Nueva York 1974 [*La Gaya Ciencia*, Madrid 1994]), y que quizás debiera llamarse, como lo fue inicialmente, *Joyful Wisdom*. (Ver, por ejemplo, sección 265 y compare con *Más Allá del Bien y el Mal* de Nietzsche, sección 2).

¿Cuál es el tema de la filosofía?
Como ejemplo del primer enfoque, el lector podría estudiar *Parménides* de Platón; como ejemplo del segundo, *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, Barcelona 1988, y como ejemplo del tercero, *Sistema de Idealismo Trascendental* de Schelling, Barcelona 1988, que sigue siendo la obra más accesible del idealismo alemán.

¿Tiene la filosofía un método propio?
(a) *Tomismo. Introduction to Philosophy* de Jacques Maritain, Londres 1932, da un sabor del tomismo moderno. Pero, desde luego, hay mucho más en el tomismo de lo que puede contener un libro tan corto.
(b) *Análisis lingüístico o "conceptual"*. La célebre obra de Gilbert Ryle, *El Concepto de lo Mental*, Buenos Aires 1967, ejemplifica el método. Pero la filosofía lingüística es esencialmente dinámica y nunca es en un momento lo que fue en el momento anterior. Un intento de captar este tipo de filosofía como era en 1979 se puede ver en *Philosophy as it is* de Ted Honderich y Myles Burnyeat, Penguin, Harmondsworth 1979, una colección de artículos y extractos celebrados, la mayoría de los cuales merecen un estudio detenido.
(c) *Filosofía crítica*. A menos que uno quiera abordar la *Crítica a la Razón Pura*, el lector podría intentar Roger Scruton, *Kant*, Londres 1981, que en todo sentido le queda corto a la *Crítica*.
(d) *Fenomenología*. Hay una buena introducción de M. Hammond llamada *Understanding Phenomenology*, Oxford 1991. Edmund Husserl escribió una visión general llamada "Phenomenology", que fue publicada en la undécima edición (1911) de la *Encyclopaedia Britannica*, la mejor edición de dicha obra, y la última (aparte de volúmenes adicionales) antes que vándalos estadounidenses adquirieran el derecho a publicar la *Encyclopaedia*.

Lo a priori *y lo empírico*
Retornaré a este tema en el Capítulo 13. La idea de la filosofía como una disciplina *a priori* ha sido cuestionada cada vez más vigorosamente por W.V. Quine y sus seguidores (que en general no creen que

el concepto del *a priori* sea coherente), y también por filósofos impacientes con la suposición de que uno puede asignar una cuestión a una categoría *a priori* antes del duro trabajo de responderla. (Ver, por ejemplo, David Wiggins, "Moral Cognitivism", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1991).

Hay solamente una instancia de verdad general: todo lo que he hecho en este primer capítulo, así como la mayoría de las cosas en filosofía, tiene oposición de alguien, y generalmente con muy buenas razones. Y si a veces parece que estuviera ignorando algunas complejidades reales, no se engañen: estoy ignorándolas de adrede.

Ramas de la filosofía
He aquí algunas introducciones:
(a) Lógica: Mark Sainsbury, *Logical Forms*, Oxford 1991.
(b) Epistemología: Jonathan Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford 1985.
(c) Metafísica: José Bernadete, *Metaphysics*, Oxford 1989 (sofisticado y demasiado seguro).
D.W. Hamlyn, *Metaphysics*, Londres 1984 (pedestre pero instructivo).
(d) Ética y estética. Ver Capítulos 20 y 29.

Historia
Es importante aclarar la distinción de la historia de la filosofía y la historia de las ideas. Ver el primer capítulo de Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy*, especialmente pp. 11-13.

Para un perfil de los autores mencionados en esta sección, consulte *Encyclopedia* de Edwards, o *sir* Anthony Kenny, ed., *An Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford 1994.

Capítulo 2: Escepticismo

Lectura preliminar:
Descartes, *Meditations of First Philosophy*, I.
Otras obras de referencia:
Norman Malcolm, *Dreaming*, Londres 1954.
Gilbert Harman, "The inference to the best explanation", en *Philosophical Review*, vol. 74, 1965, pp. 88-95.
Hilary Putnam, *Razón, Verdad e Historia*, Madrid 1988.
George Berkeley, *Tres Diálogos entre Filias y Filonus*.

La comprensión del escepticismo ha sido poderosamente influenciada por *The Significance of Philosophical Scepticism* de Barry Stroud, Oxford 1984. El primer capítulo contiene una detallada exposición del argumento de Descartes sobre el soñar, mientras que en el segundo capí-

tulo discute la que fue por un tiempo la respuesta favorita para ese argumento: es decir, que la conclusión escéptica de Descartes (que no sabemos si existe el mundo externo) surge simplemente porque está redefiniendo el verbo "saber", al que rodea de restricciones tan estrictas como imposibles de satisfacer. El *locus classicus* de este enfoque es el celebrado ensayo "Otras Mentes" de J.L. Austin, publicado en su *Ensayos Filosóficos*, Madrid 1988. Vale la pena estudiar este trabajo y la respuesta a él de Stroud, pues entrega un claro análisis, primero, del método de "análisis lingüístico", y segundo, presenta las razones por las que ese método no satisface a los filósofos actuales. Sin embargo, hay que prevenir al lector, pues el libro de Stroud es inmensamente verboso y repleto de oraciones redundantes. Los filósofos se han puesto tan nerviosos respecto a la crítica mezquina e injustificadamente detallista de sus colegas, que ponen puntos a cada i y cruzan cada t, para evitar ser acusados de pensar en forma poco seria. El libro de Stroud no es de ninguna manera el peor ejemplo de esto; pero el leerlo es tan capaz de estimular el apetito por la filosofía como una visita al matadero puede estimular el apetito por la carne.

Las siguientes referencias dan una imagen de respuesta a la filosofía moderna del demonio:

(1)G.E. Moore, "Proof of an External World", en *Philosophical Papers*, Allen and Unwin, Londres 1959. Este famoso artículo (que es el centro del argumento de Stroud en su tercer capítulo) será analizado en el Capítulo 10, como lo serán:

(2)Ludwig Wittgenstein, *Sobre la Certeza*, Barcelona 1987.

(3)P.F. Strawson, *Skepticism and Naturalism*, Methuen, Londres 1985. Éste desarrolla una respuesta estándar, a la cual me referiré ocasionalmente en capítulos siguientes.

(4)Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford 1981. Un buen ejemplo de la logorrea de la filosofía estadounidense actual, con una novedosa respuesta al escepticismo.

(5)Peter Unger, *Ignorance: a Case for Scepticism*, Oxford 1975. Una reaseveración radical del argumento de los escépticos, usando todos los trucos del juego. El argumento de Unger es discutido útilmente por Stroud, en una revisión aparecida en *The Journal of Philosophy*, 1977.

(6)Hilary Putnam, *Razón, Verdad e Historia*, Madrid 1988: para una reformulación del argumento del demonio, en términos de "cerebros en una tinaja". Esta desagradable fantasía ha captado la imaginación de filósofos recientes; sin embargo, es dudoso que presente un avance sobre Descartes.

(7)Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford 1979. Cavell ofrece una respuesta al escéptico que se asemeja a la que presento en el Capítulo 5, a pesar de

que está formulada de un modo altamente sofisticado. Stroud, en el capítulo final de su libro, endosa el enfoque de Cavell.

(8) Finalmente, tres artículos de la escuela tecnócrata británica:

(i) John McDowell, "Criteria, Defeasability and Knowledge", *Proceedings of the British Academy*, 1982.

(ii) Crispin Wright, "Facts and Certainty", *Proceedings of the British Academy*, 1985.

(iii) Crispin Wright, "Imploding the Demon", *Mind*, 1991.

Preguntas generales:

1. ¿Cuál es la mejor respuesta al argumento del soñador de Descartes? (Ver la discusión de Stroud y Wright sobre esto).

2. ¿La respuesta de que el escepticismo es una postura sin destino es suficiente? (Ésta es en esencia la respuesta de Stroud en [3]).

3. "Quizás el mejor argumento para rebatir el escepticismo en favor de la existencia del cuerpo es el argumento cuasi científico... que la existencia de un mundo de objetos físicos que tienen más o menos las propiedades que la ciencia actual les atribuye es la mejor explicación del fenómeno de la experiencia". (Strawson en [3]). ¿Está usted de acuerdo?

4. ¿Tiene usted una respuesta al demonio? Si no, ¿qué es lo que propone que deba hacerse?

Capítulo 3: Otros -Ismos

Es demencial intentar dar la historia de la filosofía en un capítulo. Por eso es que comienzo con Descartes y concluyo con Platón. He aquí algunos pensamientos adicionales y algunas lecturas y preguntas:

1. Idealismo

Lo que digo sobre Berkeley es controvertido, como verá si consulta algunos de los trabajos en *Essays on Berkeley*, editado por J. Foster y H. Robinson, Oxford 1985. Ver en particular "Berkeley's Central Argument" de A.D. Smith.

Sobre el idealismo en general, ver *Idealism Past and Present*, publicado por Cambridge University Press en 1982, que son clases dadas ante el Royal Institute. Esto contiene contribuciones útiles, en especial Myles Burnyeat sobre filosofía griega.

La comparación y distinción entre Kant y Berkeley está hecha por R.C. Walker, en su contribución al volumen editado por Foster y Robinson. El "idealismo trascendental" también se explica en mi corto libro llamado *Kant*. No hay ninguna manera fácil de llegar a entender bien el "idealismo objetivo" de Hegel, a pesar de que vuelvo a ese tema en el Capítulo 11.

Preguntas:

(1)¿De qué manera Descartes hizo posible el idealismo de Berkeley?

(2)¿En qué se diferencian las "apariencias" de Kant de las ideas de Berkeley?

2. *Verificacionismo*

El capítulo dedicado a esto en *Cien Años de Filosofía* de J.A. Passmore, Madrid 1981, es cabal y suficiente. Mucho mejor que cualquier cosa de Ayer, son los ensayos de Feigl y Hempel, en H. Feigl y W. Sellars, *Essays on Philosophical Analysis*, Nueva York 1949. Éstos dan una idea del verdadero sabor del movimiento y una sensación de lo que logró.

Siempre resulta útil escribir un ensayo resumiendo el principio de verificación, argumentos a favor y en contra.

3. *Reduccionismo*

Una excelente historia de J.O. Urmson, llamada *Philosophical Analysis*, Oxford 1956, provee el trasfondo para esto, y debiera habilitar al lector para responder la pregunta más importante:

¿Qué es una construcción lógica? ¿Hay respuestas sorprendentes?

4. *Empirismo y 5. Racionalismo*

A estas alturas, es mejor no abordar este tema, sino considerar a los filósofos individuales, uno por uno.

6. *Realismo*

La pregunta que eventualmente nos ocupará serán las relaciones entre el "anti-realismo" semántico y los anti-realismos de otras clases. En la introducción a su relativamente impenetrable *Realism, Meaning and Truth*, Oxford 1986, Crispin Wright ha explorado este asunto, eso sí que de una manera, que en el mejor de los casos es provisoria. Y una vez más, es mejor dejar este tema para más adelante.

7. *Relativismo*

Este tópico está relativamente bien tratado en el Capítulo 4 de *Philosophical Reasoning* de John Passmore, Londres 1961. La discusión en *Theaetetus* de Platón, Hackett 1990 (*Teeteto*, Barcelona 1990), viene con un excelente comentario de Myles Burnyeat. Ver también su "Protagoras and self-refutation in Plato's *Theaetetus*", *Philosophical Review*, vol. 85, 1976, y pp. 168-71 de la edición del texto de Platón de John McDowell (Oxford 1987). El comentario de Burnyeat fue publicado por Hackett 1990, y las páginas cruciales son pp. 28-30.

Para debates más recientes, el lector debiera consultar Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres y Cambridge

Mass. 1985; Richard Rorty, *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, Madrid, 1989; y Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge Mass. 1992, cap. 4.

Preguntas:

(1)"El contenido de tales aseveraciones [es decir, teorías relativistas] rechaza lo que es parte del sentido o contenido de toda aseveración y lo que concordantemente no puede ser separado significativamente de cualquier aseveración" (Husserl, *Investigaciones Lógicas*, Barcelona 1995). ¿Está usted de acuerdo?

(2)¿Hay alguna forma de relativismo moralmente defendible?

(Ver Gilbert Harman, "Moral Relativism Defended", *Philosophical Review*, vol. 84, 1975; y David Wiggins, "Moral Realism, Motivating Beliefs, etc.", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1991).

Capítulo 4: Sí Mismo, Mente y Cuerpo

Lectura preliminar:
Descartes, *Meditations*, II.

La comprensión de la lógica del "*cogito*" de Descartes no es de ninguna manera una tarea fácil. Hay tres comentarios recientes de Descartes que prestan ayuda: uno de Anthony Kenny (Random House, 1968), que es aburrido, responsable y deprimido; uno de Margaret Wilson (Londres 1978), que es valioso, preocupado y bien argumentado; y uno de Bernard Williams (Harmondsworth 1978), que es vital, luminoso y gustable hasta el final. En el libro de Williams, al cual retornaremos con frecuencia, se discuten adecuadamente importantes artículos de Jaakko Hintikka (*Philosophical Review*, 1962, 1963) y otros.

Volveré a la teoría cartesiana de la mente en el Capítulo 15. Mientras tanto, vale la pena reflexionar sobre las siguientes preguntas:

(1)¿Qué visión de la mente proporciona la Meditación II?

(2)¿Cuál es exactamente el argumento del "*cogito*"? ¿Es válido?

(3)Descartes sostiene que "Yo existo" es verdad cada vez que lo pienso. También cree que "tengo una experiencia sensorial" es verdad cada vez que lo pienso. ¿Pero estas frases son verdad por la misma razón?

Vale la pena observar el modo como los filósofos introducen su discusión de la mente y los estados mentales y preguntarse si acaso no estarán asumiendo en forma encubierta que la mente es una esfera diferente del mundo físico, e inherentemente privada a aquel que la posee. Ver, por ejemplo, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* de Locke, Libro II, cap. 1, el primer texto mayor del empirismo moderno donde introduce las "ideas"; o la referencia al alma que hace Leibniz en su *Monadology*, una obra breve pero potente que contiene las semi-

llas de la filosofía de Leibniz. (Está disponible en N. Rescher, ed., *Leibniz: Selections*, 2ª ed., Londres 1991. La primera edición de esta obra contiene traducciones engañosas y debiera evitarse [*Monadología, Principios de la Naturaleza y la Gracia*, Madrid 1994]). La fenomenología es más difícil de agarrar, pero la introducción en *Phenomenology of Perception* de Maurice Merleau-Ponty, 2ª ed., Londres 1989, es muy esclarecedora (*Fenomenología de la Percepción*, Barcelona 1997), como también lo son las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl (Madrid 1986). La introducción de Hammond (ver Guía de Estudio para el Capítulo 1) es un buen lugar para comenzar; pero mejor aún es el primer capítulo de *Existentialism* de David Cooper, Oxford 1990.

Volveré al tema de la intencionalidad en el Capítulo 18.

Capítulo 5: Argumento del Lenguaje Privado

Lectura preliminar:
L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona 1988, secciones 243-351.
También remitirse a:
W.V. Quine, "Epistemología naturalizada", en *Relatividad Ontológica y Otros Ensayos*, Madrid 1974.

Este argumento ha sido tan comentado que es imposible dar una visión general e imparcial de la literatura. O.R. Jones editó un volumen (agotado) llamado *The Private Language Argument*, Londres 1971, que reunió el material más importante publicado durante los años 50 y 60. Pero el debate ha continuado desde entonces, y no hay gran necesidad de referirse a él. Hay tres relatos recientes que apoyan la interpretación dada por mí.

(1) James Hopkins, "Wittgenstein and Physicalism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1975.

(2) Roger Scruton, *Sexual Desire*, Londres y Nueva York 1986, Apéndice I.

(3) M.J. Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Londres 1989.

Estos tres textos comparten la visión de que la lógica de las confesiones de primera persona es un subproducto del lenguaje público, y no puede usarse ni como una prueba de un dominio "interno" privado, ni como un plano o mapa de un lenguaje supuestamente privado. (Ver discusión de esto en Capítulo 31). Además, Budd refuta concluyentemente la visión de que la percatación (*awareness*) de primera persona involucra la observación de estados internos.

Todos estos argumentos plantean la interrogante de cómo ha de explicarse la autoridad de primera persona. Este asunto ha sido explorado por Donald Davidson en "First Person Authority", *Dialectica*,

1984, y por Crispin Wright en "On making up one's mind: Wittgenstein on intention" (*Proceedings of the 11th International Wittgenstein Symposium*, Kirchberg 1987). Es justo decir que la primera persona sigue siendo uno de los misterios no resueltos de la filosofía moderna. (Ver nuevamente Capítulo 31).

Las discusiones más recientes han sido profundamente influenciadas por S. Kripke, *Wittgenstein, Reglas y Lenguaje Privado*, México, 1989. La interpretación de Kripke ha sido desafiada por Roger Scruton en una revisión aparecida en *Mind*, 1985, y por Crispin Wright en "On Making up One's Mind", *op. cit.* También hay una escuela de interpretación de Wittgenstein fundada en Oxford por G. Baker y P.S. Hacker, la que, si bien en términos generales concuerda con las conclusiones de este capítulo, está en total oposición al modo de llegar a ellas.

Preguntas:

(1) ¿Cuál es el argumento de "el escarabajo en la caja"? ¿Es válido?

(2) Sí un Robinson Crusoe inventara un lenguaje, ¿sería su lenguaje "privado" en el sentido wittgensteniano?

(Ver A.J. Ayer "The Private Language Argument", en *The Concept of a Person* y otros ensayos, Londres 1963).

(3) Wittgenstein asevera que no tiene sentido decir de mí mismo que yo sé que tengo dolor. ¿Está usted de acuerdo?

(4) Sí Descartes fuera engañado por el demonio ¿podría saber lo que quiere decir por "*cogito*"?

Capítulo 6: Sentido y Referencia

Lecturas preliminares:
G. Frege, "Sobre Sentido y Referencia", en G. Frege, *Estudios Sobre Semántica*, Madrid, 1985.
"The Thought", en *Mind*, vol. 65, 1956, pp. 287-311.

Es importante estar en completa posesión de la idea de cuantificación y entender el papel que desempeña en la lógica moderna. Para ello, el lector debe consultar el artículo sobre cuantificadores en *Truth and Other Enigmas* de M. Dummett, Londres 1978, pp. 8-83. Aquí, Dummett investiga la historia de la lógica escolástica y presenta las dificultades que enfrentó para explicar las inferencias que se refieren a oraciones de múltiple generalización (por ejemplo, "Toda la gente ama a alguien"). Dummett escribe (p. 10): "La dificultad se origina al tratar de considerar esas oraciones como si estuviesen construidas simultáneamente a partir de tres componentes: la expresión relacional representada por el verbo, y los dos signos de generalización". Frege

mostró cómo la oración puede construirse en etapas que corresponden a los diferentes signos de generalización que hay dentro de ella. De "Peter ama a Jane" puedo abstraer[2] la "generalización existencial", "Peter ama a alguien"; y de allí puedo avanzar a la próxima etapa de generalización, hasta llegar a "Toda la gente ama a alguien". En esta forma podemos distinguir esta oración de "Hay alguien a quien toda la gente ama", ya que el orden de construcción en cada caso es diferente.

En la filosofía moderna, Frege constituye una industria en crecimiento y es fácil perderse en la literatura. Es lamentable que un filósofo que escribió tan bien, y en forma tan lúcida y precisa, haya sido enterrado bajo un cerro de academicismo mal escrito. Es útil interiorizarse con el Frege que se describe en la obra de Dummett —y en particular, en *Frege: Philosophy of Language*, Londres 1973. Aunque el Frege del libro de Dummett es en parte una invención del autor, éste se ha transformado en una presencia importante en la filosofía moderna. Dummett ha vuelto a la refriega en varias ocasiones, notablemente en *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Londres 1981. Para puntos de vistas diferentes, lo mejor es consultar la colección de artículos editada por Crispin Wright: *Frege: Tradition and Influence*, Oxford 1984, especialmente los artículos de D. Bell y David Wiggins.

La teoría del significado de Frege incorpora varias hebras: está la idea de significado puramente "semántica", como las condiciones que el referente debe satisfacer para que se le pueda aplicar el término en forma correcta (como en Frege, *Basic Laws of Arithmetic*, trad. M. Furth, Los Angeles 1964, p. 85); y está también la idea "epistémica" del significado como la "ruta de" referencia, que es la que domina en el artículo "On Sense and Reference", en *Philosophical Writings*, ed. P.T. Geach y M. Black, Oxford 1960. Al revisar esta teoría, tanto Frege como sus comentaristas han recurrido con frecuencia a la metáfora; el significado es la "ruta para la referencia", el "modo de presentación" de la referencia, la "manera de pensar" de la referencia, etc. Los intentos para eliminar estas metáforas parecen conducir a la idea puramente "semántica", que ya mencioné. También hay una creciente literatura sobre el asunto de si es el sentido lo que determina a la referencia, o viceversa. En algunos casos, por ejemplo en el predicado "silla", parece plausible pensar que quien fija la referencia es el significado. Entendemos el predicado y esto nos permite identificar los ítems a los cuales éste se aplica. Pero, en otros casos, pareciera como si la relación fuera en el sentido contrario. Entiendo el nombre "John Major" sabiendo que es el nombre de *ese* hombre. Aprendiendo la referencia del nombre, logro entender el nombre. En este caso, ¿se puede sostener que la referencia determina el significado? Todas las discusiones respecto a estas preguntas tienen una gran deuda para con

Hilary Putnam, cuyos puntos de vista están claramente resumidos en *Razón, Verdad e Historia*, Madrid 1988. Este asunto se discute nuevamente en los Capítulos 13 y 19. He aquí dos artículos de moda pero difíciles sobre el tema:

(1)Gareth Evans, "Understanding Demonstratives", en *Collected Papers*, Oxford 1985.

(2)John McDowell, "*De re* senses", en C. Wright, ed., *Frege: Tradition and Influence*, Oxford 1984.

Preguntas:

(1)¿Por qué Frege diferenció significado de referencia?

(2)¿Hay razones para pensar que en una oración la referencia es su valor-de-verdad?

(3)¿Qué es un cuantificador? Haga un análisis lógico de la oración "Toda la gente ama a alguien" usando cuantificadores.

Hay un gran número de libros que explican la revolución en la lógica. Ninguno es mejor que el masivo estudio de W. y M. Kneale, llamado *El Desarrollo de la Lógica*, Madrid 1980. Pero más importante que su historia es captar este tema como se lo entiende ahora. El prefacio de *Methods of Logic* de W.V. Quine, Londres 1952, es útil, pero necesita la ayuda de un texto de lógica. Lo extraño es que casi ninguno de los que enseñan este tema está dispuesto a recomendar uno, a menos que sea el propio autor. Yo recomiendo el de Mark Sainsbury: *Logical Forms*, Oxford 1991.

Capítulo 7: Descripciones y Formas Lógicas

Lecturas preliminares:
Bertrand Russell, "Sobre la Denotación", en *Lógica y Conocimiento*, Madrid 1981.
P.F. Strawson, "Sobre la Referencia", en *Ensayos Lógico-Lingüísticos*, Madrid 1983.

The Game of the Name de G. McCulloch, Oxford 1990, es una introducción general a los temas tratados por Russell, comenzando por Frege y llegando hasta los "desarrollos" más recientes, esto es a grandes rasgos lo que se dice en Oxford sobre el tema. McCulloch analiza el problema de Russell, y el modo como la teoría de las descripciones debía resolverlo. También conecta la teoría con la pregunta general de denominar o nombrar, lo que va más allá del alcance de este libro.

Los argumentos de Russell para la teoría de las descripciones aparecen en varias partes, además de en "Sobre la Denotación": por ejemplo en, *Los Problemas de la Filosofía*, Barcelona 1991, p. 29; "Lecciones sobre el Atomismo Lógico", en *Lógica y Conocimiento*, Madrid

1981, y la introducción a *Principios de la Matemática* de Russell y A.N. Whitehead, Madrid, 1977. Aunque no son concluyentes, están bien resumidas en el libro de Mark Sainsbury sobre Russell (Londres 1979).

La respuesta de Strawson también aparece (aunque en forma revisada) en su libro *Introduction to Logical Theory*, Londres 1952. En ninguna versión deja en claro si a la oración "El rey de Francia es calvo" se le deba valor no-verdad, o un valor tercera verdad, en aquellos casos en que "no hace una afirmación". Pero además hay otros problemas. Por ejemplo, ¿cómo se supone que hemos de explicar la frase "El asesino de Mozart estaba loco", si no se sabe si acaso Mozart fue asesinado? ¿Es que esta oración dice algo únicamente cuando sabemos que Mozart realmente fue asesinado? Aquí podemos ver un punto importante. El problema de Russell era dar cuenta de "términos singulares vacíos" (es decir, términos singulares que carecen de un referente). La teoría de Strawson sólo pospone el problema, y no lo responde.

El artículo de K.S. Donnellan ("Reference and Definite Descriptions", *Philosophical Review*, vol. 75, pp. 284-304) ha sido influyente por razones analizadas por McCulloch. (Ver también "Proper Names and Identifying Descriptions" de Donnellan, en D. Davidson y G. Harman, eds., *Semantics of Natural Language*, Dordrecht 1972). Saul Kripke también ha influenciado el debate con su "Speaker's Reference and Semantic Reference", en P. French, ed., *Contemporary Perspectives on the Philosophy of Language*, Minnesota 1977, apoyando a Russell en contra de Donnellan. El debate prosigue, no tan sólo porque es central en la filosofía del lenguaje, sino porque a pesar de lo ridículo que parezca, la verdad acerca de la metafísica realmente depende del significado de "*el*" ("*the*"). (Aunque no de la misma forma como la verdad sobre el amor depende del significado de "y" —ver *Tristan und Isolde*, Acto II). Una reciente y brillante discusión es la de P. Millikan, "Content, Thought and Definite Descriptions", *Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 1990.

Preguntas:

(1) ¿Qué quiere decir Russell con "descripción definida"? ¿Cómo da cuenta del significado de las oraciones que involucran tales descripciones?

(2) El lenguaje corriente ¿funciona como la teoría de las descripciones de Russell dice que debiera funcionar?

(3) ¿Cómo debiera resolver un filósofo la pregunta de si esto o aquello existe?

(4) ¿Qué es exactamente lo que quiere decir Strawson con "aseveración" o "afirmación"? ¿Hay afirmaciones o aseveraciones?

El tema de la forma lógica ha salido nuevamente a relucir como resultado del enfoque de Donald Davidson a la teoría del significado. Volveré a esto en el Capítulo 19.

Capítulo 8: Cosas y Propiedades

Lectura preliminar:
Bertrand Russell, el capítulo sobre los universales, en su *Problemas de Filosofía*, Barcelona 1991.

Este capítulo está lleno de controversias y conviene que revisemos algunos de los puntos susceptibles de ser objetados por otros filósofos.

2. *Universales: cualidades primarias y secundarias*
Éste es un tema que ha resultado de grandes debates, tanto entre los académicos que estudian a Locke y Berkeley, como en el presente, entre los filósofos de la ciencia, por lo que prácticamente nada de lo que se diga sobre él va a estar libre de controversia. Es útil el capítulo en *Problems from Locke* de J.L. Mackie, Oxford 1976; también lo es el artículo de A.D. Smith, en *Philosophical Review*, 1990. Espero que el tema se vuelva más comprensible después del Capítulo 15.

En escritos recientes sobre sustancia e identidad, se ha hecho importante el concepto de clasificador (*sortal*), particularmente a través del trabajo de David Wiggins, que argumenta que "A es idéntico a B si hay un concepto de sustancia F que determina que A coincida con B basándose en F" ("On being in the same place at the same time", *Phil. Rev.* 1968, p. 90f). "El coincidir basándose en un concepto de sustancia" es un agradable pasatiempo: usted y su sí mismo del pasado coinciden bajo el concepto de ser humano (¿o no? Ver Capítulo 21); el trozo duro, fragante y frío de Descartes coincide con la masa blanda, sin olor y caliente basándose en el concepto de la sustancia cera. Pero éste *no es* un clasificador, es decir, no *enumeramos* cosas como "ceras"; más bien, hablamos de cierta cantidad, una cantidad de cera. Entonces la identidad se convierte en una idea muy tenue: "¿Qué le pasó a ese trozo de cera?", "Se ha extendido por toda la mesa", "¿Quiere decir el *mismo* trozo de cera?", "No: la misma *cera*, pero no el mismo *trozo*, ya que la cera ha dejado de ser un trozo". Aquí nos adentramos en aguas muy profundas, porque no hay una forma clara que nos permita enumerar ceras: medimos cera, pero no la contamos. Por esto podemos negar que *cera* sea un concepto clasificador.

3. *Los problemas de los universales: Platón*
¿Creemos en la teoría de las Ideas? En el "argumento del tercer hombre" contra las Ideas (que se mencionó en el texto de este capítulo). De

hecho, el propio Platón usó este argumento en su *Parménides* contra ellas. (El argumento ha sido bien presentado por Gail Fine, "Aristotle and the more accurate arguments", en Martha Nussbaum y E. Schoefield, eds., *Language and Logos*, Cambridge 1982).

He aquí el argumento tal como lo presentó Platón:

> Hay una nueva pregunta.
>
> ¿Cuál es?
>
> ¿Qué le parece esto? Imagine que su fundamento para creer que existe una Idea única sea algo de este tipo: usted tiene la impresión que ciertas cosas son grandes, porque supone que existe una determinada característica (*idea*) que les es común, por ellos usted piensa que el "Ser Grande" (Largeness) es una sola cosa.
>
> Él replicó: ¡verdad!
>
> Pero ahora considere la idea misma de "Ser Grande" y las cosas que son grandes. Supongamos que mentalmente las ve en la misma forma. ¿No va a presentarse ahora una nueva unidad, que es la idea de "Ser Grande" en virtud de la cual todas esas cosas van a dar la impresión de ser grandes?
>
> Así parece.
>
> Si es así, vamos a estar frente a una segunda Idea de "Ser Grande", que va a situarse sobre la idea misma de "Ser Grande" y de las cosas que la comparten, y que las incluye, y que determina que todas sean grandes. De manera que cada una de sus Ideas van a dejar de ser una, van a ser un número indefinido de ellas".
>
> (*Parménides* 131E-132B).

El nombre "Tercer Hombre" se debe a Aristóteles (*Metafísica* 990b, 15), aunque muchas de estas ideas ya eran vigentes en la época de Platón y es posible que Aristóteles se estuviera refiriendo a ellas. (Ver F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, Londres 1939, pp. 88f). En general, el asunto es así. Si los individuos son hombres en virtud a su participación en la Idea de Hombre, ¿en virtud a qué es esa Idea, la Idea del Hombre? ¿No tiene la Idea algo en común con sus instancias (la humanidad)? ¿Y no significa esto que tanto la Idea como sus instancias son parte de otra Idea, que es la determinante de lo que ambas tienen en común? En cuyo caso, ¿no estamos al comienzo de una regresión infinita? La pregunta aquí es si "hombre" es el predicado de la Idea de manera similar a como se predica en los casos individuales.

Para un enfoque tradicional de la teoría de los universales de Platón, ver W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951. Ross presume que la Idea o Forma de Cama, que discute Sócrates en *La República*

597, es una entre las muchas Ideas y que existe una Idea para cada término general. Esto no calza con las dudas que expresó el propio Platón (aunque las expresó en su *Parménides*, que probablemente fue escrito después) sobre si hay Ideas de hombre, fuego, agua, pelo, mugre, barro, u "otros objetos sin dignidad y triviales" (130 b-c). En un prolijo examen de este asunto, Charles Griswold ("The Ideas and the Criticism of Poetry in Plato's *Republic*, Book 10", *Journal of the History of Philosophy*, vol. XIX, Nº 2, 1981, pp. 135-50) concluye que las observaciones sobre la Idea de cama en la *República* son una especie de broma de Sócrates.

En "Teleology and the good in Plato's *Phaedo*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. IV, Oxford 1986, David Wiggins argumenta que las Formas son determinaciones del bien, tratando, en un esfuerzo común, de alcanzar el Bien. En su sentido usual, la teoría de las Ideas no es una teoría de los universales. Para un sorprendente punto de vista sobre esta teoría por uno de los contemporáneos de Platón, ver *Xanthippe's Republic*, 45D, coleccionada en R. Scruton, ed., *Xanthippic Dialogues*, Londres 1993.

Sobre el asunto de los particulares abstractos —si es que existen, ¿qué es lo que precisamente *son*?—, ver el clásico ataque a ellos de Nelson Goodman: "On Abstract Entities", *Journal of Symbolic Logic* 1947, y "Nominalism", *Philosophical Review*, 1957; también podría consultarse M. Dummett, *Frege: The Philosophy of Language*, cap. 4, y Crispin Wright, *Frege's Conception of Numbers as Objects*, Aberdeen 1983, cap. 1. Este problema va a entenderse mejor después del Capítulo 26, sobre las matemáticas.

4. Realismo y nominalismo

Mis afirmaciones respecto a esta postura están muy influenciadas por Wittgenstein y Goodman. El lector no va a encontrar afirmaciones como éstas en las obras estándar sobre el tema, por ejemplo, *Universals and Scientific Realism* de David Armstrong, Cambridge 1978, que constituye una fuerte defensa del más duro realismo contra el tipo de nominalismo que es lo suficientemente tímido como para ceder el campo. Un nominalista que realmente lo resiste siempre va a terminar por ganar la discusión: pero no es seguro que esté dispuesto a pagar el precio.

Otras discusiones sobre los universales diferencian otras posturas fuera de las que yo mencioné. He aquí los distintos tipos de nominalismo:

(i) Nominalismo de predicado (que transforma la predicación en el instrumento fundamental para generalizar). Ver: J.R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge 1969, pp. 105, 120 (*Actos del Habla*, Barcelona 1994), y David Armstrong, *Nominalism and Realism*, Cambridge 1978, pp. 11-25.

(ii) Nominalismo de clase (que toma como idea fundamental el ser miembro de una clase), explicado en Armstrong, *ibid.*, pp. 28-43.

(iii) Conceptualismo (que coloca a las generalizaciones mentales en el lugar de las lingüísticas), como en Hume, *Tratado*, Libro I, Parte I, sección 7.

Hay también varias teorías parecidas, que son difíciles de clasificar, ya que se equivocan en forma tan desastrosa respecto a la médula del problema. (¿Son los parecidos lo que tiene que *explicarse* a través de una teoría de los universales? Lo que es seguro es que no pueden usarse para construir esa teoría). Armstrong los discute en *ibid.*, pp. 44-57; también Goodman, en una fuerte contribución a J. Foster, ed., *Experience and Theory*, Cambridge Mass. 1970 (ver especialmente pp. 24-5). También está la "solución" del "parecido de familia", que voy a discutir en el Capítulo 14.

La forma más radical de nominalismo *sólo* reconoce a los individuos, argumentando que nada existe excepto en una forma concreta, y que por lo tanto, todas las afirmaciones generales se debieran expresar en términos de los individuos que hacen que éstas sean verdad. Con este punto de vista, aun el referirse a clases o conjuntos puede resultar ontológicamente criminal, ya que implica un alejamiento de la ontología pura de los objetos individuales. En este sentido, es posible que William de Ockham haya sido un extremista en su nominalismo. No cabe duda que Nelson Goodman lo es. Ver su "A World of Individuals", en *Problems and Projects*, Indianápolis 1972. Goodman, en sus escritos iniciales (notablemente *The Structure of Appearance*, Cambridge Mass. 1951), trató de producir un cálculo de los individuos que permitiera reemplazar todas las referencias a predicados, clases y conjuntos, con oraciones que cuantifican sólo respecto a los individuos. Ver también el artículo de Carl Hempel en *Philosophical Review*, 1960.

Más lecturas:

F.P. Ramsey, "Universals", en *Foundations of Mathematics*, Londres 1927.

P.F. Strawson, "Particular y General", en *Ensayos Lógico-Lingüísticos*, Madrid, 1983.

M. Loux, ed., *Universals and Particulars*, una útil colección de lecturas analíticas.

David Lewis, "New Work for a Theory of Universals", *Australasian Journal of Philosophy*, 1983.

David Pears, "Universals", en A. Flew, ed., *Logic and Language*, vol. 1, Oxford 1951.

5. Sustancia

Nuevamente un área inmensamente controvertida, a la que volveré en los Capítulos 12 y 15. David Wiggins sugiere que la comprensión

correcta de la idea de sustancia nos lleva a ver que la controversia que existe entre el nominalismo (o más bien, su variante mental, el conceptualismo) y el realismo ha sido formulada en forma equivocada. Escogemos la forma en que conceptualizamos la realidad, pero no escogemos lo que allí hay para ser conceptualizado. El conceptualista tiene razón al oponerse al punto de vista que sostiene que la realidad nos llega ya clasificada; pero está equivocado al creer que nuestros conceptos son profundamente arbitrarios. Hay formas correctas e incorrectas de clasificar; y una manera de estar equivocado es ponerse a escarbar en las junturas de la naturaleza.

Todo esto se plantea en *Sameness and Substance*, Oxford 1980, y en el artículo "On Singling out an Object Determinately", en John McDowell, ed., *Subject, Thought and Context*, Oxford 1986. Volveré al tema al discutir los tipos naturales.

Preguntas:

(1) ¿Cuál es el problema de los universales?

(Ver H.H. Price, *Thinking and Experience*, Londres 1953, cap. 1, para una visión pasada de moda, y también David Pears, en Antony Flew, ed., *Logic and Language*, vol. 1, Oxford 1951; y D.W. Hamlyn, *Metaphysics*, Cambridge 1984, pp. 95-101).

(2) ¿Qué quiere decir Strawson con un "particular básico"?

(Ver *Individuos*, cap. 1).

(3) ¿Hay algún sentido en el cual un gato es algo más sustancial que un gato muerto en escabeche? (humor británico [N. del T.])

(Si puede contestar eso, puede contestar cualquier cosa).

Capítulo 9: La Verdad

Lectura preliminar:
P.F. Strawson, "Verdad" y "Un Problema acerca de la Verdad", en *Ensayos Lógico-Lingüísticos*, Madrid, 1983.

Si usted lee lo siguiente, entenderá bastante bien las posturas tradicionales.

(1) D.W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, Londres 1970, cap. 5.
(2) Susan Haack, *Philosophy of Logics*, Cambridge 1978, cap. 7.
(3) George Pitcher, ed., *Truth*, Prentice Hall, 1964. Esta obra contiene todos los textos convencionales del período moderno hasta la fecha de su publicación.
(4) J.L. Austin, *Ensayos Filosóficos*, Madrid, 1988, pp. 117-33. (*Ensayos Filosóficos*, Madrid 1988.)
(5) Ralph Walker, *The Coherence Theory of Truth*, Londres 1990.
(6) Simon Blackburn, *Spreading the Word*, Oxford 1984, caps. 5, 6 y 7. Excelente introducción a la filosofía moderna del lenguaje, que

también muestra cómo el problema de la verdad se ha visto profundamente afectado por la teoría del significado.

(7) D.J. O'Connor, *The Correspondence Theory of Truth*, Londres 1975, que contiene una útil discusión de Austin y Wittgenstein.

Al considerar el pragmatismo, es importante saber que Peirce, que fue el primero que lo pensó, no lo formuló como una teoría de la verdad, sino como una teoría del método científico. Ver su artículo "How to make our ideas things clear" en la edición Dover de *The Philosophical Writings of* C.S. *Peirce*, Nueva York 1955. En este artículo, se refiere en forma profunda a la verdad como "la opinión que está destinada a producir un acuerdo final en todos los que investigan". En esta oración se condensa una teoría completa de la ciencia, del lenguaje y del descubrimiento, que necesitaría un capítulo completo. A veces se ha criticado el enfoque de Peirce, diciendo que trata de incorporar demasiadas ambiciones filosóficas en una sola teoría —ver, por ejemplo, Richard Rorty, "Pragmatismo, Davidson y Verdad", en *Objectividad, Relativismo y Verdad*, Barcelona, 1996. Esta crítica podría ser injusta, pero de todos modos, el texto clásico no es de Peirce sino de su discípulo William James: *Pragmatism*, Nueva York 1907. Para una clara exposición y defensa parcial de la teoría en su forma moderna, ver también: "The Pragmatist Theory of Truth" de Susan Haack, *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 27, 1976.

La forma más reciente de pragmatismo, que es la que defiende Richard Rorty, tiene un carácter sociopolítico. La búsqueda de la verdad (que, según agrega Rorty, es también la búsqueda de lo Bueno) es simplemente la búsqueda de una comunidad donde se goce de la libertad para investigar y para tener discusiones abiertas (el tipo de comunidad que le agrada a Rorty). Si uno lo desea, esto es algo que se podría llamar la búsqueda de la verdad: pero no existe una diferencia práctica entre buscar la verdad y buscar ese tipo de comunidad. El pragmático diría que donde no existe una diferencia práctica tampoco existe una diferencia teórica. La inspiración para este enfoque se encuentra en los escritos del popular sabio estadounidense John Dewey. Rorty defiende su punto de vista en la colección de ensayos titulada *Objectiviidad, Relativismo y Verdad*, Barcelona, 1996, y en particular en el ensayo "Ciencia como Solidaridad", donde se inclina fuertemente hacia la probada capacidad que tienen las teorías de la coherencia para desarmar a sus oponentes mostrando, en palabras de Wittgenstein, que "no se puede usar el lenguaje para introducirse entre el lenguaje y el mundo". Rorty es un pensador sofisticado, bien entrenado en los métodos usados por sus oponentes, y un convertido al pragmatismo, al que defiende con toda la sutileza y el *odium theologicum* de un escolar medieval. He aquí la gran pregunta: ¿el hecho de estar o no de acuerdo con el pragmatismo, significa alguna diferencia

para el resto de la filosofía? Rorty cree que establece una gran diferencia. Aún no se ha publicado gran parte de la respuesta que elaboró Fred Sommers sobre este punto. (Pero ver Fred Sommers, "The Enemy in us", en Howard Dickman, ed., *The Imperilled Academy*, New Brunswick, NJ 1993).

Las más recientes discusiones sobre la verdad hacen énfasis en su papel en la teoría del significado y en el problema de las restricciones epistemológicas: ¿podríamos llegar a un concepto de verdad que represente al mundo como algo que trascienda nuestra capacidad para descubrir la verdad sobre él? (Volveré a esto en el Capítulo 19). En este tema, el texto clásico es el artículo "Truth" de M. Dummett, en su *Truth and Other Enigmas*, Londres 1978.

Preguntas:

(1)"Verdad es correspondencia con los hechos". ¿Podría esta afirmación ser aceptada por un partidario de la teoría de la coherencia?

(2)Es un hecho que la tierra no está hecha de queso. ¿Significa eso que existen hechos negativos?

(Esta pregunta ha preocupado a muchos de los defensores de la teoría de la correspondencia, los que frecuentemente conciben los hechos como si fueran entidades reales, sólidas y "allá afuera", tal como lo son las cosas y sus propiedades. Pero si la no-existencia de Mr. Pickwick es un hecho, ¿en qué sentido es un hecho verdadero, sólido y "allá afuera"? Nuevamente esto ha servido de munición para los defensores de la teoría de la coherencia).

(3)¿Qué es lo que está en discusión entre Austin y Strawson?

(Este debate se resume en Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, pp. 132-6; los artículos de Austin y Strawson, y un número reducido de contribuciones a la controversia, aparecen en el volumen de Pitcher).

La teoría de la redundancia se expone en F.P. Ramsey, "Facts and propositions", en *The Foundations of Mathematics*, Cambridge 1931.

Tarski defiende la "concepción semántica de la verdad" en un artículo con ese título (reproducido en H. Feigl y W. Sellars, eds., *Readings in Philosophical Analysis*, Nueva York 1949). Cabe señalar que, por mucho tiempo, se entendió en forma errada el objetivo de ese artículo de Tarski (un ejemplo; es Hamlyn, pp. 126-9). El objetivo de Tarski fue: (a) reafirmar la idea de la verdad como correspondencia; (b) entregar lo que él creyó que constituía el único análisis coherente de esa idea; (c) demostrar que esta idea es lo que se requiere para que la verdad tenga el papel semántico requerido por la forma como Frege aborda la lógica y el lenguaje; (d) basándose en estas ideas, mostró cómo se pueden diseñar las "teorías de la verdad" que presentan las relaciones precisas y sistemáticas existentes entre el lenguaje y el mundo. Volveré a este tema en el Capítulo 19, donde el concepto de

verdad figura en la teoría del significado. Tarski compuso una guía para el no especialista de la teoría semántica que apareció en *Scientific American* (1969) con el título de "Truth and Proof".

Paul Horwich ha defendido hábilmente la teoría "minimalista" de la verdad que retiene sólo lo que es esencial para respetar el papel de la verdad, al pasar de las palabras citadas a las palabras usadas en *Truth*, Oxford 1990. Muchos de los que defienden el punto de vista de Tarski en el terreno formal, niegan que él nos comprometa con la teoría de la correspondencia. Donald Davidson, por ejemplo, que es famoso porque aplica a Tarski para virtualmente todos los problemas filosóficos, acepta la teoría de la coherencia, mientras que Quine, también en esta materia un discípulo de Tarski, es un pragmatista.

(Ver Donald Davidson, "Una Coherencia de la Teoría de la Verdad y el Conocimiento", en *De la Verdad y de la Interpretación*, Barcelona 1989).

Capítulo 10: Apariencia y Realidad

Lecturas preliminares:
Locke, *Ensayo* Libro II, cap. 8.
F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, Oxford 1893, caps. 1 y 2.

Vale la pena estudiar a Bradley como el ejemplo de un filósofo que, haciendo énfasis en las limitaciones de nuestras perspectivas, trata de demostrar que nuestro mundo de sentido común es un mundo de "sólo apariencias". El "fenomenalismo" lleva a la misma conclusión; voy a discutir esta teoría en el Capítulo 23. Gareth Evans presenta una buena, aunque difícil discusión contemporánea de los problemas que enfrenta ese punto de vista en "Things Without the Mind", *Collected Papers*, Oxford 1986. Todos los filósofos que diferencian las cualidades primarias de las secundarias deben contestar la pregunta ¿a qué son inherentes las cualidades secundarias? La respuesta de Bradley es que a nada. Y esta respuesta lo lleva a concluir lo mismo para todas las otras cualidades. Su realidad absoluta parece ser enteramente *sin* cualidades: y también sin individualidad, ya que no hay ninguna forma coherente de diferenciarla de cualquier otra cosa.

Respecto a la "concepción absoluta de la realidad" que discuto al final del capítulo, ver Bernard Williams, *Descartes*, al que ya me referí, y Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford 1986, el que, a pesar de toda su deliberada exageración, ha ganado reputación como uno de los documentos centrales de la filosofía moderna: es atractivo, serio y, como ocurre siempre con Nagel, bien escrito. Pero a lo largo del libro hay mucho juego con la palabra "objetivo", que tiende a cambiar de significado varias veces en el curso de cada argumento.

La respuesta tipo sentido común es dada por G.E. Moore en "Proof of an External World", en *Philosophical Papers*, Londres 1959, y en una versión muy sofisticada (tan sofisticada que casi no le calza el término "sentido común") de Wittgenstein en *Sobre la Certeza*, Barcelona 1987. La "prueba" de Moore ha recibido un inmenso número de comentarios, y por un tiempo ocupó el centro del escenario, por lo menos entre los filósofos anglófonos. No todo lo que se escribe de ella merece ser leído; sin embargo, hay un tipo de filosofía "wittgensteniana" que hace un útil uso del método de Moore, como punto de partida para especulaciones más aventuradas. El miembro más importante de esta escuela fue Norman Malcolm, cuyos siguientes artículos vale la pena estudiar:

(1) N. Malcolm, "Moore and Ordinary Language", en P.A. Schilpp, ed., *The Philosophy of G.E. Moore*, Nueva York 1952.

(2) N. Malcolm, "George Edward Moore", en su *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs NJ, 1963.

(3) N. Malcolm, "Defending Common Sense", en *Philosophical Review*, 1949. La ponderada discusión de la prueba de Moore en el capítulo 3 de *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford 1984, resume los argumentos de Malcolm y otros, y da una evaluación al día del tema. El volumen editado por Schilpp contiene las propias e interesantes respuestas a las objeciones planteadas por Malcolm y Alice Ambrose.

Preguntas:

(1) ¿Cuál es la diferencia entre cualidades primarias y secundarias, y cuán importante es la diferencia?

(Ver Locke, Libro II, cap. 8, y A.D. Smith, citado arriba, p. 517. También Colin McGinn, *The Subjective View*, Oxford 1983).

(2) ¿Qué es una "apariencia"?

(3) Examine cualquiera de los argumentos de Bradley para la conclusión de que algunos rasgos de nuestras visiones de mundo común y corriente se relacionan únicamente con apariencias.

(4) ¿Moore *sabe* que tiene dos manos?

Capítulo 11: Dios

Lecturas preliminares:
Descartes, *Meditations*, III.
Kant, "El Ideal de la Razón", en *Crítica a la Razón Pura*.
E. Durkheim, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Madrid 1993.

Hay una excelente colección de textos sobre este tema (John Hick, ed., *The Existence of God*, Nueva York y Londres 1964), que contiene todos los extractos pertinentes desde Platón, Aquino, San Anselmo, Hume, Norman Malcolm y otros. Los argumentos son resumidos y descarta-

dos por J.L. Mackie, en su *El Milagro del Teísmo*, Madrid 1994, especie de guía de la incredulidad para el hombre simple, que vale la pena estudiar cuidadosamente.

1. Dios y dioses

Mi análisis de la tesis de Durkheim sobre la génesis de la fe religiosa es una simplificación consciente. Hume, en su *Diálogos sobre la Religión Natural*, Madrid 1994, introduce otra explicación para el "milagro" del teísmo; los freudianos, jungianos y feurbachianos también tienen explicaciones propias. Pero ninguna de las teorías capta la verdad completa sobre la fe religiosa; y ciertamente ninguna ha sido capaz de explicar el hecho de que la fe religiosa constituye un universal humano, que se puede abolir en una forma sólo para que emerja nuevamente en otra. Un ejemplo de esto es el caso del fervor absurdo y consciente del ateísmo militante que caracteriza las revoluciones modernas, y que es imposible de entender sin recurrir a categorías religiosas.

Respecto al asunto de si junto con explicar la fe religiosa se la socava, vuelvo a él en el último capítulo. La extraordinaria *tour de force* de William James, *Las Variedades de la Experiencia Religiosa: Estudio de la Naturaleza Humana*, Barcelona, 1986, constituye una útil evocación de cómo la naturaleza de la religión está en la experiencia religiosa.

3. El Dios de los filósofos

Sir Anthony Kenny, en *The God of the Philosophers*, Oxford 1979, entrega una excelente revisión de la concepción medieval de Dios y de las dificultades a que esta concepción da lugar.

4. Argumentos para la existencia de Dios

El volumen editado por Hick, y extensivamente criticado por *sir* Anthony Kenny en *The Five Ways*, Londres 1969, reproduce los cinco caminos de Santo Tomás de Aquino. El artículo de Malcolm sobre el argumento ontológico está incluido en Hick. El argumento de Plantinga aparece en su *The Nature of Necessity*, Oxford 1974. Discutiré este punto en el próximo capítulo. Para estudiar el argumento ontológico, también es pertinente la clásica discusión sobre si la existencia es un predicado, de D.F. Pears y J. Thompson, reimpreso en P.F. Strawson, ed., *Philosophical Logic*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford 1967.

Sobre el argumento cosmológico, ver:

Aquino y Hume, en Hick.

Paul Edwards, "The Cosmological Argument", en *The Rationalist Annual*, 1959.

Sobre el argumento a partir del designio, ver:

(1)W. Paley, *Natural Theology*, reimpreso en la serie Library of Liberal Arts, 1964.

(2) Hume, *Diálogos*, X y XII.
(3) J.L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind*, vol. 64, 1955.
(4) Richard Dawkins, *El Relojero Ciego*, Barcelona 1993.
(5) Stephen Hawking, *Historia del Tiempo*, Barcelona 1997.

6. El problema del mal

Es casi imposible ser claro sobre este tema. Si el mundo fue creado por Dios, el mundo que creó debe en cierta forma ser "menos" que él, debe ser dependiente de él y debe carecer de una parte de su infinita perfección. Si el mal es lo mismo que esa carencia, se podría concluir que un mundo creado debe ser en cierta medida malo. ¿Pero en qué medida? Además, el mal tiene una llamativa tendencia a convertirse en bien: la tragedia muestra los más horribles eventos en una forma que contiene una extraña y fascinante belleza, una inevitabilidad que justifica al sufrimiento y que lo muestra como parte integral de lo más noble del alma humana. ¿Podría ser así todo el universo? Por otro lado, las peores cosas que ocurren no son trágicas, sino sólo sin sentido y desagradables. En verdad, algunas son resultado de la crueldad humana, y por eso podrían entenderse como una consecuencia del gran don que es la libertad humana. Pero no todas ellas son así. Nos acercamos aquí al misterio de la muerte: ¿es posible ver a la muerte como buena, o por lo menos como no-mala? Vuelvo a esto en el Capítulo 21.

Preguntas:

(1) En su opinión, ¿cuál es la versión más plausible del argumento cosmológico? ¿Es válido el argumento?

(2) ¿Se refuta el argumento ontológico al demostrar que la existencia no es un predicado?

(3) ¿Por qué hay que creer que el *primus movens* del mundo es también una persona?

Otras obras referidas:

Dan Jacobson, *The Story of the Stories: the Chosen People and its God*, Londres 1982.

Chateaubriand, *El Genio del Cristianismo*, París, 1900.

Capítulo 12: Ser

Lecturas preliminares:

Aristóteles, *Metafísica*, Libros IV y VI.
Hegel, *The Science of Logic*, Libro I.
Heidegger, *Ser y Tiempo*, Introducción y caps. 1 y 2.
J. Bernadete, *Metaphysics, the Logical Approach*, Oxford 1989.

1. Aristóteles
Los principales pensamientos de Aristóteles sobre cómo dividir la realidad se encuentran en las *Categorías* y en la *Metafísica;* los pasajes pertinentes a este tema aparecen en *New Aristotle Reader,* ed. J. Ackrill, Oxford 1987. En último término, la tesis de Aristóteles en la que se basan las *Categorías,* la primera de las dos obras, es que el universo está hecho de sustancias individuales tales como Sócrates; todo lo demás es una propiedad dependiente, y sólo existe en la medida que se instancia en alguna sustancia individual. En la *Metafísica,* Aristóteles argumentó que la sustancia es la forma (vale decir, aquello que da a la "materia" su particular naturaleza e identidad), lo que parece contradecir su anterior punto de vista. Ver el artículo de J.A. Driscoll en *Studies in Aristotle,* ed. O.J. O'Meara, Washington DC 1981. La definición más concisa de sustancia que Aristóteles ofrece está en *Categorías* C5: "Lo que se llama una sustancia, en su forma más estricta, más primaria y más importante, es lo que ni se dice ni está en un sujeto, es decir, el hombre o la casa en forma individual". Ésta es la idea que hace revivir Strawson en la forma de su "particular básico" (ver Capítulo 8).

2. El punto de vista analítico
La mayoría de los filósofos modernos acepta que los particulares concretos, tales como las mesas y las sillas, tienen un lugar en la realidad. Su existencia no es un problema, y no hay dudas respecto a cómo cuantificar las variables que sirven para escogerlos. Por otro lado, esto no es tan claro para la ciencia y la metafísica. En el "libro de lo verdaderamente verdadero" no hay mesas ni sillas. Si el libro lo escribe un científico, sólo se van a encontrar partículas subatómicas o puntos en el espacio-tiempo; si lo escribe un metafísico, tal vez encuentre organismos y gente, pero muy pocos, para usar la frase de Austin: "objetos secos medianos".

¿Qué otra cosa encontramos en nuestro inventario? Mucho de la filosofía moderna está dedicada a contestar preguntas tales como si los hechos, los eventos o las proposiciones tienen "un lugar en nuestra ontología". La propia forma de construir la frase muestra la influencia de Quine. He aquí el pensamiento detrás de esta pregunta: la pregunta sobre lo que existe depende de la teoría que se adopta y del rango de los cuantificadores que existen en dicha teoría. Donald Davidson en su *Ensayos sobre Acciones y Sucesos,* México, 1995, defendió vigorosamente una "ontología de los eventos", desafiando el punto de vista de Strawson que sostiene que los objetos físicos corrientes son particulares básicos de nuestro universo. Davidson reemplaza esta idea transformando estos objetos en eventos (ver Capítulo 14). Otros se preocupan de si los números tienen existencia real (ver Capítulo 26), o si

existen entidades tales como estados, corporaciones e instituciones (ver Capítulo 28).

Aquí es crucial leer:

(1) W.V. Quine, "Relatividad Ontológica", en *Relatividad Ontológica y Otros Ensayos*, Madrid 1974.

(2) David Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford 1980.

(3) P.F. Strawson, *Individuos*, Madrid 1989, cap. 1.

Preguntas:

(1) ¿Cómo resolvería la interrogante de si acaso existen entidades de cierta clase?

(2) ¿Qué significa que los objetos físicos comunes son "más básicos" o "anteriores ontológicamente" a los eventos, o viceversa.

En este punto, Strawson y Davidson son relevantes.

3. Identidad, etc.

Un tema que lleva a todas partes. El mejor texto sigue siendo Wiggins, *Sameness and Substance, op. cit.* Quine hace una interesante sugerencia en "Identidad, hipóstasis, etc.", en *Desde un Punto de Vista Lógico*, Barcelona 1985. Siguiendo más allá en la disputa entre Geach y Wiggins, está Harold Noonan, en *Identity*, Dartmouth Publishers 1993. Vale la pena leer todos los artículos aparecidos en *Logic Matters* de Geach, Oxford 1972. Su *Reference and Generality*, Cornell 1962, que es el objeto principal del ataque de Wiggins, es un tanto más excéntrico.

4. El ser necesario

Este tema es difícil, razón por la cual dejaremos la discusión hasta el Capítulo 13.

5. Hegel

Desde el comienzo es bueno tratar de comprender a Hegel. No importa si al hacer esto se confunde: no se va a estar solo. (Hay un capítulo sobre Hegel en Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy*, Londres 1982). He aquí las preguntas más importantes:

(1) ¿Qué es la dialéctica de Hegel? ¿Existen ejemplos de ideas plausibles que no requieran tener que aceptar la metafísica de Hegel?

(2) ¿Qué quiere decir Hegel con "pasar sobre" (*going over*) o "pasaje" (*passage*) desde el Ser al no-Ser? ¿Y cómo se logra esto?

Son útiles algunos de los ensayos que aparecen en *From Hegel to Existencialism* de Robert Solomon, Oxford 1987. Sin embargo, muchas de las contribuciones no son recomendables: ver "Understanding Hegel", en Roger Scruton, *The Philosopher on Dover Beach*, Manchester 1990.

6. Heidegger

Los comentaristas de Heidegger son terribles. Muy rara vez se preguntan sobre la verdad o falsedad de las expresiones de Heidegger: y al no hacerse esa crucial pregunta, también evitan las preguntas sobre lo que quiere *significar* Heidegger. (Recuerde la conexión entre el sentido y las condiciones-de-verdad). (Entre los filósofos respetables, sólo Rorty, *Objetividad, Relativismo y Verdad,* Barcelona, 1996, puede referirse a Heidegger con una conciencia limpia, ya que sólo él, o casi sólo él, cree que el asunto de la verdad no tiene importancia). La brillante excepción es David Cooper, cuyo *Existentialism,* Oxford 1990, aunque no dedicado a Heidegger, es un vigoroso y persuasivo análisis de la teoría ansiosa del Ser. Es importante pensar en la siguiente pregunta:

¿Cuál es la diferencia entre Ser y Dasein? ¿Por qué es importante?

Capítulo 13: La Necesidad y Lo *A Priori*

He aquí los textos fundamentales:

(1) Kant, *Crítica a la Razón Pura,* Introducción.
(2) W.V. Quine, "Dos Dogmas del Empirismo", en *Desde un Punto de Vista Lógico,* Barcelona 1985.
(3) H.P. Grice y P.F. Strawson, "In Defence of a Dogma", *Philosophical Review* 65, 1956. (Respuesta a Quine).
(4) Gilbert Harman, "Quine on Meaning and Existence", *Review of Metaphysics,* 1967, una defensa de Quine.
(5) Saul Kripke, *El Nombrar y la Necesidad,* México, 1980.
(6) A. Quinton, "The *a priori* and the analytic", en P.F. Strawson, ed., *Philosophical Logic,* Oxford 1967.
(7) A. Plantinga, *The Nature of Necessity,* Oxford 1974.

Sobre mundos posibles, podría leer la defensa de una postura realista (es decir, que los mundos posibles realmente —pero no actualmente— existen) dada por David Lewis, *Counterfactuals,* Oxford 1974, pp. 84-91, y *The Plurality of Worlds,* Oxford 1968, cap. 1.

La defensa de Russell del "nombre lógicamente adecuado" aparece en su "Lecciones sobre el Atomismo Lógico", artículo publicado en *Lógica y Conocimiento,* Madrid 1981. La lógica modal de C.I. Lewis se explica y analiza en Casimir Lewy, *Meaning and Modality,* Cambridge 1976, mientras que "Semantical considerations on modal logic" de Kripke (*Journal of Symbolic Logic,* 1963) se explica en G.E. Hughes y M.J. Creswell, *An Introduction to Modal Logic,* Londres 1968, pp. 74-80.

Preguntas:

(1) ¿Qué quiere decir Kant con "analítico"?

Ver la definición de Kant en la introducción (tomada de la definición de "autoevidente" de Aquino, *Suma de Teología,* artículo 3).

Compárela con Frege, *Foundations of Arithmetic*, trad. J.L. Austin, Oxford 1950, p. 4 (*Fundamentos de Aritmética*, Barcelona 1972).

(2)¿Hay argumentos para pensar que las distinciones analítico/sintético; *a priori/a posteriori*; necesario/contingente, son realmente una misma distinción?

Ver Quinton, en P.F. Strawson, *op. cit.*

(3)¿Qué es una verdad necesaria? ¿Qué es saber algo *a priori*? Examine la afirmación de que todas y solamente las verdades necesarias son conocibles *a priori*.

Ver P. Edwards y A. Pap, *A Modern Introduction to Philosophy*, sección VII, introducción.

A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, cap. 1.

Quinton, *op. cit.*

S. Kripke, *El Nombrar y la Necesidad*, esp. pp. 34-9; 53-7; 97-105.

(4)¿Qué es un designador rígido?

Kripke, pp. 48-9, 55-60.

(5)¿Quine está en lo correcto?

(6)¿Cuáles son los argumentos de Kripke para su opinión de que hay (a) verdades contingentes *a priori*, (b) verdades necesarias *a posteriori*?

(7)Evalúe críticamente la versión de Plantinga sobre el argumento ontológico.

Ver A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, cap. 10, y J.L. Mackie, *El Milagro del Teísmo*, Madrid 1994, cap. 3.

Capítulo 14: Causa

Hume formuló dos teorías de la causalidad, una aparece en *Tratado*, Libro I, cap. 5, xiv (p. 170 de la edición Selby-Bigge, Oxford 1978); la otra en el primero de sus dos *Investigaciones*. Kant, como muchos otros después de él, interpretó a Hume como si hubiera argumentado desde una postura escéptica, según la cual nuestras creencias sobre la causalidad no pueden justificarse porque encierran una confusión fundamental. Pero, de hecho, Hume fue más sofisticado que eso, y los comentaristas más modernos, notablemente Barry Stroud (*Hume*, Londres 1977) y David Pears (*Hume's System*, Oxford 1990) ponen el énfasis en su "naturalismo", es decir, en su deseo de *explicar* nuestras creencias en términos de la naturaleza humana. Su principal objetivo no fue ni abrir ni cerrar la brecha que existe en la causalidad entre la evidencia y la conclusión, sino que más bien trató de describir cómo es que llegamos a creer lo que creemos sobre las causas. Pears argumenta que, pese a su restringida psicología, Hume tuvo éxito en esto. Por supuesto, es otro asunto el determinar si tiene alguna importancia el que haya tenido éxito. Su trabajo deja intactas, tal como estaban, a

toda la epistemología, a la metafísica y a la filosofía de la ciencia. El hecho es que es así como la filosofía moderna ve al pobre viejo Hume.

La primera interpretación de Hume es la de J.L. Mackie, en *The Cement of the Universe*, Oxford 1974. El objetivo de este trabajo es especialmente poner énfasis en la brecha que existe entre la evidencia y la conclusión, definir los límites de la causalidad y proponer como una solución escéptica una "teoría regulatoria". Después Mackie publicó una versión revisada de lo que él cree que es el análisis de la causalidad de Hume; esta vez argumenta que el condicional contrafactual debe formar parte del análisis de la constante causal, pero que puede explicarse en términos que armonicen con las premisas empiristas de Hume. Describe la causa como una "parte insuficiente pero necesaria de una condición suficiente pero innecesaria", en resumen, una condición INSI. Su libro revisa en una forma impresionante y llena de argumentos todas las más importantes preguntas sobre la causalidad y constituye una excelente guía para el estudiante más avanzado. Sin embargo, no es fácil reconciliar su reticencia para aceptar las necesidades reales con su análisis contrafactual. Ver las críticas en José A. Bernadete, *Metaphysics: the Logical Approach*, Oxford 1989, cap. 22.

El artículo de G.E.M. Anscombe está en su *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford 1981. También ha sido reimpreso (junto con el artículo de Davidson, que es el blanco principal del ataque de Anscombe) en Ernest Sosa, ed., *Causation and Conditionals*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford 1975, que contiene otros útiles artículos. David Lewis, en su "Causation" (*Philosophical Papers*, vol. 2, Oxford 1986), cree que el análisis contrafactual de la causalidad puede resolver las dificultades que enfrenta la teoría de Hume en términos de una conexión constante. Dorothy Edgington niega esto en forma enfática, en una serie de artículos, algunos de ellos en una oscura revista mexicana llamada *Crítica*, y en otros que no han sido publicados.

(La gran ventaja de los artículos no publicados es que uno no tiene obligación de leerlos, porque es imposible hacerlo. Luego, ¿qué objeto tiene referirse a ellos?).

Hume no era un necio. *Hay* una brecha entre la evidencia y la conclusión, y todos los intentos para tratar de cerrarla están destinados a fracasar. Tal vez debamos aceptar, como Hume, que nuestras creencias sobre la causalidad son "audaces" e implican dar un salto que va más allá de la evidencia, lo que es tan injustificado como indispensable.

Preguntas:

(1) ¿Pueden resolverse los problemas que confronta la teoría de la constancia? (Ver Dorothy Edgington, "Explanation, Causation and Laws", *Crítica*, vol. XXII, Nº 66, 1990; también Hume, Davidson, Ans-

combe, Lewis, todos en E. Sosa, *Causation and Conditionals*, Oxford Readings, Oxford 1975).

(2)¿Las afirmaciones causales singulares implican leyes causales? (Anscombe y Davidson).

(3)"Las afirmaciones causales difieren de las afirmaciones de coincidencia porque apoyan contrafactuales". ¿Es verdad?

(Lewis, Mackie y Jaegwon Kim en Sosa, *op. cit.*).

(4)La causalidad es una relación entre eventos. ¿Es verdad?

Davidson, Mellor (en *Matters of Metaphysics*, Cambridge 1991).

El artículo "Bringing about the past" de Dummett, aparece en su *Truth and Other Enigmas*, Londres 1978.

Capítulo 15: Ciencia

Anthony O'Hear, en su *An Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford 1989, nos brinda una introducción útil y puesta al día de la filosofía de la ciencia. Algunas obras más antiguas pero muy influyentes son:

K. Popper, *La Lógica del Conocimiento Científico*, Barcelona 1993.

T. Kuhn, *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, México 1990.

C. Hempel, *La Explicación Científica: Estudio sobre la Filosofía de las Ciencias*, Barcelona 1993.

Hume plantea el problema de la inducción (que descubrió en su corrosiva forma moderna) en su *Tratado*, I, 54, vi, e *Investigaciones*, s. 4, parte ii, 30. Él sostiene que cualquier intento por justificar la inducción será circular, ya que puede *ser* una justificación únicamente si es deductiva —en cuyo caso requerirá de una premisa mayor que debe ser justificada por inducción— o inductiva —en cuyo caso asumirá el principio de inducción en el curso de la demostración. Es imposible escaparse de esto. Ésta es la razón por la cual los filósofos modernos intentan adoptar la circularidad y mostrar que no es viciosa. (Es muy difícil adoptar lo que uno cree que está viciado: pero ver *Phryne's Symposium*, 22d, en R. Scruton, ed., *Xanthippic Dialogues*, Londres 1993, es útil para un ejemplo contrario). J.S. Mill, en *System of Logic*, Londres 1943, Libro III, cap. 21, alegó en favor de esta postura, y Braithwaite, en *La Explicación Científica*, Madrid 1964, dio una defensa determinada e incomprensible de ella. Su alumno D.H. Mellor revivió el argumento en forma novelada en "The Warrant of Induction", en *Matters of Metaphysics*, *op. cit.* La visión de Mellor es que la inducción funciona porque es una forma confiable de inferencia; y es confiable porque la inducción muestra que lo es.

Preguntas:

(1)¿Puede haber una garantía por la inducción?

(2)"Un hombre sabio proporciona sus creencias a la evidencia". ¿Esto resuelve el problema de la inducción?

(Esto implica discutir la probabilidad).

(3) ¿Strawson tiene una solución al problema de la inducción, o es que meramente se niega a considerarla como un problema?

(Ver *Introduction to Logical Theory*, Londres 1952, cap. 9).

La "solución" propuesta por Quine y sus seguidores ha sido cuidadosamente examinada por Barry Stroud en el último capítulo de su *Significance of Philosophical Scepticism*, que concluye que los problemas escépticos no pueden ser superados por una "epistemología naturalizada" que siempre tendrá que, en último análisis, presuponer exactamente lo que el escéptico está llamando a cuestionar.

La paradoja de Hempel fue presentada primero en "Studies in the logic of Confirmation", *Mind*, 1945. Pero también ver *La Explicación Científica: Estudios sobre la Filosofía de la Ciencia* de Hempel, Barcelona 1993, y J.L. Mackie, "The Paradox of Confirmation", *British Journal for the Philosophy of Science*, 1963, reimpreso en P.H. Nidditch, ed., *The Philosophy of Science*, Oxford 1968. Mark Sainsbury analiza la paradoja en el cap. 4 de su *Paradoxes*, Cambridge 1988.

Pregunta:

¿Hay una solución satisfactoria a la paradoja de Hempel?

La paradoja de Goodman, presentada en *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge Mass. 1979, es analizada por B. Skyrms en su *Choice and Chance: an Introduction to Inductive Logic*, California 1986, y también en Sainsbury, *op. cit.*, cap. 4, y por S. Blackburn en su *Reason and Prediction*, Cambridge 1973, cap. 1, y S. Kripke en *Wittgenstein: Reglas y Lenguaje Privado*, México, 1989. La pregunta que cabe es la misma que se hace acerca de la paradoja de Hempel, vale decir: ¿tiene una solución? Sin embargo, lo difícil es aprender a formular la paradoja sin necesidad de hacer preguntas, ni a favor ni en contra.

La disputa sobre la naturaleza de las teorías y los términos teóricos está muy bien explorada en E. Nagel, *La Estructura de la Ciencia*, Barcelona 1991; Mary Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, Londres 1974; e I. Hacking, *Representing and Intervening*, Cambridge 1983. Hay dos tipos de instrumentalistas: algunos arguyen que las teorías no debieran ser interpretadas (o al menos, no literalmente), sino que meramente usadas; otros sostienen que las teorías debieran ser interpretadas, pero que no hay que creer lo que dicen. Ver: B. Van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford 1980, y los artículos en P. Churchland y C. Hooker, eds., *Images of Science*, Chicago 1985. Aún más radical es el tipo de relativismo inspirado por *La Estructura de las Revoluciones Científicas* de Kuhn, México 1990. Kuhn (y también Paul Feyerabend en, *Contra el Método*, Ariel 1989) usa el término "inconmensurabilidad"

para expresar su opinión de que no hay ninguna norma común contra la cual se puedan comparar las teorías científicas en competencia. Para iluminadoras contribuciones al debate inspirado por Kuhn y Fayerabend, ver I. Hacking, ed., *Scientific Revolutions*, Oxford 1981. El teorema de Craig fue presentado originalmente en William Craig, "On Axiomizability within a System", *Journal of Symbolic Logic*, 18, 1953, pp. 30-32; su aplicación filosófica fue desarrollada en William Craig, "Replacement of Auxiliary Expressions", en *Philosophical Review* 65, 1956, pp. 38-55. Una útil introducción al teorema, que también suministra una respuesta escéptica relativamente plausible a él, es el artículo "Craig's Theorem" de Max Black, en Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy.*

Quizás el problema más interesante en la filosofía de la ciencia hoy en día, es aquel del lugar del concepto de probabilidad, dentro del pensamiento científico. Varios filósofos (notablemente Mellor, en *op. cit.*, y Patrick Suppes, en *A Probabilistic Theory of Causality*, Amsterdam 1970) han argumentado que conceptos como *causa, ley* e *inducción* en realidad no pueden ser entendidos sin recurrir a ideas de evidencia, donde *p* es evidencia de *q*, sólo si *p* hace que *q* sea más probable.

Los textos recientes más apropiados son:

C. Howson y P. Urbach, *Scientific Reasoning: the Bayesian Approach*, La Salle Ill. 1989.

B. Skyrms, *Choice and Chance, op. cit.*

P. Horwich, *Probability and Evidence*, Cambridge 1982.

D.K. Lewis, "A Subjectivist Guide to Objective Chance", en *Philosophical Papers*, Oxford 1983, vol. 2.

Los enfoques más antiguos, como los de Keynes, Jevons y Reichenbach, se discuten en W. Kneale, *Probability and Induction*, Oxford 1949. La defensa de las probabilidades objetivas que hace J.R. Lucas aparece en su *The Concept of Probability*, Oxford 1991.

La literatura sobre criterios y síntomas es extensa, y no siempre muy iluminadora. Los textos más importantes son de Wittgenstein: *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona 1988, y *Blue Book*, Oxford 1958 (*Los Cuadernos Azul y Marrón*, Barcelona 1994). Ver también R. Scruton y Crispin Wright, "Truth Conditions and Criteria", en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 1976.

Sobre el concepto de clase natural, el lector debiera consultar:

(1) J.S. Mill, *A System of Logic*, Londres 1943, Libro 1, cap. 7, sección 4.

(2) C.S. Peirce, "Natural Classes", en *Collected Papers*, vol. 1, ed. Charles Hartshorne y Paul Weiss, Cambridge Mass. 1960, pp. 83-99.

(3) H. Putnam, "Is semantics possible?", en sus *Collected Papers*, vol. 2: *Meaning and Metaphysics*, Cambridge 1975.

(4) S. Kripke, *El Nombrar y la Necesidad*, México, 1980.

Las paradojas de la mecánica cuántica son analizadas por muchos autores. Quizás el texto más accesible es el de John Polkinghorne, *The Quantum World*, Harmondsworth 1986. Entre los textos más difíciles, los siguientes son de gran importancia:

(1)Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie*, Oxford 1983.

(2)Bernard d'Espagnat, *Conceptual Foundations of Quantum Mechanics*, 2ª ed., 1972.

(3)A.J. Leggett, *The Problems of Physics*, Oxford 1987, que en pp. 168-170 tiene un conveniente resumen de Schrödinger sobre el argumento del gato.

(4) N. Bohr, *Atomic Physics and Human Knowledge*, Nueva York 1949 (ver especialmente su "Discussion with Einstein").

(5)Richard Healey, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, Cambridge 1989: más técnico que filosófico.

(6)Einstein, Podolsky y Rosen: esto aparece en *Physical Review*, Nº 47, 1935, p. 777.

(7)J.S. Bell, en *Physics*, I, 1964, p. 195. El teorema de Bell y sus implicaciones han sido resumidos en N. David Mermin, "Is the moon there when nobody looks at it?", *Physics Today*, abril 1985, pp. 38-47; Bernard d'Espagnat, "The Quantum Theory and Reality", en *Scientific American*, vol. CCXL, Nº 5, nov. 1979, pp. 158-181; y Abner Shimony, "An Exposition of Bell's theorem", en *Search for a Naturalistic World View*, vol. 2, Cambridge 1993. Ver también J.S. Bell, "Bertlemann's socks and the nature of reality", en *J. Phys.* (París), 42, 1981.

(8) David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Londres 1980.

(9) W. Heisenberg, *Physics and Philosophy*, Nueva York 1962.

(10) Michael Redhead, *Incompleteness, Nonlocality and Realism*, Cambridge 1987: muy difícil.

(11) Bas C. Van Fraassen, *Quantum Mechanics: an Empiricist View*, Oxford 1992. Quizás la mejor obra sobre el tema.

Capítulo 16: El Alma

Este tema ha despertado recientemente un gran interés por parte de los filósofos académicos, aunque la palabra "alma" ha sido descartada y reemplazada por "mente" o "conciencia", pues se supone que son más claras y menos controvertidas. La literatura reciente es copiosa, difícil y a menudo está tan mal escrita que el estudiante se ve tentado o a abandonar el tema, o a concluir que esos autores incomprensibles deben estar diciendo algo verdaderamente profundo. No hay que adoptar ninguna de las dos actitudes. Pero como el tema requiere ayuda, he dado a esta materia una guía de estudio un poco más extensa.

Hay dos textos clásicos que abren un camino en la filosofía moderna de la mente: *El Concepto de lo Mental* de Gilbert Ryle, Buenos Aires 1967, y *Other Minds* de John Wisdom, Oxford 1952, que contiene una importante crítica de Ryle. El asunto ha cambiado notablemente desde los días de Ryle, y ha sido siempre diferente en el Continente, debido a que allí ha dominado la fenomenología, cuyo ejemplo es el estudio clásico de Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona 1997. Pero aquí, más que tratar de cubrir todas las muchas opciones de la filosofía de la mente, me voy a confinar nuevamente a guiar al lector a través de las discusiones que se han producido recientemente en la tradición anglófona. Un enfoque útil para estas discusiones es leer primero la introducción de P. Smith y O.R. Jones titulada *The Philosophy of Mind*, Cambridge 1986, para luego introducirse en algunos de los escritos de Colin McGinn, que constituyen una de las contribuciones más lúcidas e imaginativas a los debates recientes: ver, por ejemplo, *The Character of Mind*, Oxford 1982, y los artículos en *The Problem of Consciousness*, Oxford 1991.

He comenzado por Aristóteles, porque su concepto de *psuche*, el principio animador de todas las cosas vivas, representa un desafío radical para las suposiciones modernas, y nos fuerza a confrontarnos con la pregunta de qué se quiere decir realmente con "mente" y "mental". Sea lo que sea la mente, debe ser parte de lo que anima la cosa que la tiene: en cuyo caso, ¿cuál es la diferencia entre la animación mental y la de otras formas? La comparación entre el concepto de *psuche* y el concepto de los filósofos modernos de mente es explorada en forma iluminadora por Kathleen Wilkes, "*Psuche* versus the Mind", en Martha C. Nussbaum y Amelie O. Rorty, eds., *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992, un importante libro que también contiene un intercambio de ideas entre Myles Burnyeat ("Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?") y Martha Nussbaum y Hilary Putnam ("Changing Aristotle's Mind"), al que volveré más abajo. A veces el punto de vista de Aristóteles se llama "hilomorfismo" —de *hule*, materia, y *morphe*, forma. Porque Aristóteles argumentó que el alma y el cuerpo se relacionan como forma y materia. El alma es el principio que organiza a la materia del cuerpo transformándola en una vida única y autoactivadora. El hilomorfismo (presentado en *Acerca del Alma*, trabajo que no ha sido superado en lo sucinto y penetrante) no es un tipo de dualismo; tampoco es claramente fisicalista en el sentido moderno del término, aunque Nussbaum y Putnam (ver más abajo) lo consideran un precursor, y aun tal vez, una versión del funcionalismo. El punto de vista de Burnyeat es que la diferenciación que hizo Aristóteles entre materia y forma, y el concepto de materia que de él se deriva, pertenece a una etapa ya sobrepasada del pensamiento cientí-

fico y que ninguna teoría formulada en estos términos puede ser creíble.

Para conocer en otros intentos de colocar la teoría de Aristóteles en el contexto del debate moderno, ver Charles Kahn, "Aristotle on Thinking", y M. Frede, "On Aristotle's Conception of the Soul", ambos en Nussbaum y Rorty, *op. cit.*; y también la introducción de Hugh Lawson-Tancred a su traducción de *De Anima*, Penguin, Harmondsworth 1987.

1. Teoría cartesiana de la mente

Como ya vimos (Capítulo 4), es necesario diferenciar la teoría particular de la mente de Descartes, como una sustancia pensadora, de las teorías que ahora llamamos cartesianas, ya que estas últimas perpetúan el punto de vista de Descartes en el sentido de que el alma es total o parcialmente diferente al mundo físico. Al propio Descartes se lo estudia mejor a través de sus dos exposiciones del argumento para la "verdadera diferenciación" entre mente y cuerpo —en *Principles of First Philosophy*, 60, y *Meditations*, VI— y a través de los comentarios sobre este argumento. Tal vez el comentario más iluminador, que descubre las suposiciones ocultas y la estructura modal del razonamiento de Descartes, es el de Bernard Williams, en *Descartes: El Proyecto de la Investigación Pura*, Madrid 1996, cap. 4.

Descartes concibió a la mente como una sustancia, en el sentido específico que comparten los filósofos racionalistas: es una entidad portadora de propiedades, que depende de Dios para su existencia y de ninguna otra cosa. (Para Descartes, Dios es la única entidad verdaderamente autodependiente, y por lo tanto, se trata de una sustancia en un sentido diferente al de las sustancias creadas). La mente no se extiende en el espacio, y todas sus propiedades corresponden a formas de pensar. A menudo se sostiene que una de las consecuencias de la concepción racionalista de sustancia es que no pueden haber interacciones entre sustancias separadas (ya que una interacción causal es una forma de mutua dependencia). Puesto que es evidente que *tiene* que haber una relación causal entre la mente y el cuerpo (de no ser así, ¿cómo podrían ser posibles las percepciones, el conocimiento y la acción, y como podríamos estar *en* el mundo?), esto se ha planteado como una *reductio ad absurdum* de la postura de Descartes. De hecho, hay quienes (Davidson, ver más abajo, es uno de ellos) consideran que la existencia de relaciones causales entre alma y cuerpo refuta en forma concluyente cualquier forma de dualismo. Sin embargo, como señalé en el texto principal de este capítulo, Descartes creyó que la mente y el cuerpo *interactúan*; la dificultad está en explicar cómo podría ser esto posible en una forma que sea consistente con las suposiciones de una ciencia racionalista.

Todavía hay filósofos que defienden el dualismo, en una forma parecida a la que propuso Descartes, aunque lo hacen suprimiendo su dependencia de la concepción racionalista de sustancia. Uno de estos filósofos es Richard Swinburne, que persiste en considerar que la mente es una entidad (aunque no es enteramente una sustancia en el sentido racionalista de la palabra), la mente no es física sino portadora de propiedades que no son físicas. Es particularmente interesante su *Evolution of the Soul*, Oxford 1986, y su defensa del dualismo contra el ataque dirigido contra él por Sydney Shoemaker en su publicación conjunta *Personal Identity*, 1986. El ataque de Shoemaker a la postura de Swinburne parece bastante decisivo; sin embargo, Swinburne no cree haber sido refutado. (Es un ejercicio útil escribir un ensayo tomando un partido en este debate).

El dualismo de Descartes es un "dualismo de sustancia": argumenta que más que dos tipos de propiedades, hay dos tipos de *cosas*. También la postura de Strawson en *Individuos*, Madrid 1989, cap. 3, es un tipo de dualismo de sustancia, ya que Strawson argumenta que las personas son las únicas portadoras de lo que él llama los "predicados-P", y que éstos tienen condiciones de identidad separadas de sus cuerpos. Strawson incluso está dispuesto a aceptar, aunque en un sentido atenuado, la sobrevida de la persona después de la muerte del cuerpo, como un "sujeto de pura conciencia". ¿Qué más se podría requerir para ser un dualista cartesiano completo? John Foster, en su *The Immaterial Self*, Londres 1991, argumenta que las teorías anti-dualistas de la mente son incoherentes: en su extremadamente bien argumentado libro, se presenta un nuevo tipo de razonamiento, para una nueva forma de dualismo.

Las teorías cartesianas de la mente (como se las caracteriza en el Capítulo 4) no siempre favorecen una dualidad de sustancias. Tal vez sería suficiente postular la existencia de una dualidad de funciones: tal vez seamos cartesianos en la medida que aceptemos que las propiedades y los estados mentales son estados no-físicos, aunque también pueden ser estados de una cosa física (como cuando se considera que lo que se ve en un cuadro es una propiedad física de la tela, aun cuando lo que se ve no sea una propiedad física). En este sentido, los filósofos que creen en la existencia de un ámbito de propiedades "subjetivas", "sentimientos crudos" o "*qualia*", frecuentemente creen también que existen propiedades de la persona (o tal vez del cerebro) que son propiedades no-físicas y que no se podrían inscribir en el "libro del mundo" en la forma como lo concibe la física. Este cartesianismo mínimo parece sobrevivir en los escritos de Thomas Nagel (específicamente "What it's like to be a bat" y "Subjective and objective" en *Mortal Questions*, Oxford 1982, y la expansión de estos artículos en *The View from Nowhere*, Oxford 1986).

El cartesianismo de los fenomenólogos —y en particular de Husserl— es más difícil de definir: es un tema al que vuelvo en el Capítulo 31. En todas sus formas, el cartesianismo permanece comprometido con la idea de que hay hechos que son esencialmente privados, observables sólo por la persona que los experimenta, y que sólo se pueden describir, si es que se puede, en un lenguaje que es privado para la persona. Por lo tanto, el argumento contra ese lenguaje es un argumento contra la teoría cartesiana. Sin embargo, algunos filósofos retienen la idea de que hay hechos "puramente subjetivos", hechos accesibles sólo bajo el punto de vista del *conocimiento* de primera persona. Estos filósofos sostienen que el error del cartesianismo consistió en suponer que conocemos ese "ámbito interno" a través de una especie de observación. Es esta ficción de observación interna (el teatro interno, donde la audiencia es el yo) la que constituye la maligna herencia de la diferenciación real de Descartes. Suprima ese cuadro y el argumento del lenguaje privado pierde su fuerza. Luego se puede mantener la idea de que hay hechos que son puramente subjetivos, negando al mismo tiempo la existencia de los lenguajes privados. Nagel asumió esta postura y también Kathleen Wilkes en su discusión sobre Aristóteles.

En contraste, hay filósofos que han querido revivir el argumento cartesiano sosteniendo que existe una verdadera diferencia entre los estados físicos y mentales. El más desafiante es Kripke, que, en la lección 3 de *El Nombrar y la Necesidad*, México, 1980, presenta un argumento modal para concluir que el dolor no puede ser idéntico a ningún proceso físico, ya que el dolor tiene una característica esencial (que se siente dolorosamente) que ningún proceso físico puede tener. El argumento es de esos que parecen buscar el ser cuestionado, y en realidad ha sido muy discutido, por ejemplo en:

W.G. Lycan, "Kripke and Materialism", *Journal of Philosophy* 1971, 18: 677-89.

W.G. Lycan, *Consciousness*, Cambridge Mass. 1987.

G. Sher, "Kripke, Cartesian Intuitions and Materialism", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, 1977.

J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge Mass. 1992, cap. 2.

2. *La perspectiva de primera persona*

Hay muchas formas de abordar el tema de esta sección. Hay que establecer una diferencia entre aquellos que creen que el tema se refiere a un fenómeno especial, es decir, al fenómeno de la *conciencia* (ver, por ejemplo, el libro de Lycan mencionado más arriba), y aquellos (como Colin McGinn, en *The Subjective View* y en otras partes) que creen que el tema se refiere más bien a un punto de vista del mundo en particular: el punto de vista del "sujeto de experiencia". Los filósofos del

primer tipo se preguntan si la conciencia podría ser idéntica a, o reducible a, o por lo menos explicable, en términos de las características físicas de un organismo, y si esto no fuera posible, establecería las bases para una especie de dualismo. Los filósofos del segundo tipo tratan de determinar si el punto de vista de primera persona puede acomodarse dentro de una descripción del mundo de tercera persona, y si esto no fuera posible, determinar si eso significa algo en particular respecto a la condición metafísica del "sujeto". Pero, a pesar de los diferentes énfasis y formas de abordar el asunto, las preguntas que los preocupan son las mismas. Las preguntas incluyen lo siguiente:

(1)¿Hay hechos sobre la experiencia, sensaciones y otros estados mentales, que sean accesibles sólo para el sujeto, por ejemplo, hechos respecto a "como es", "como se siente"? Esto se expresa a veces como la pregunta de *qualia*, una palabra que se usa para denotar las características internas (suponiendo que sean eso) de nuestra vida mental. Una filosofía dedicada a negar, o a explicar sus negaciones, descartaría la existencia de *qualia*, como algo que es erróneo desde la partida (por ejemplo, Searle, *The Rediscovery of the Mind*, *op. cit.*). (Ver también G.M. McCullough, "On the Very Idea of the Phenomenological", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1992).

(2)¿Qué es la conciencia, y con qué se relaciona, es idéntica o completamente diferente a la autoconciencia? Algunas formas de cartesianismo parecen considerar a la conciencia como si fuera un tipo de observación interna; este punto de vista ha sido criticado en forma muy destructiva por Ryle, entre muchos otros, porque parece implicar lo que Searle llama la "falacia del homúnculo": la falacia de creer en un "observador interno", quien a su vez tiene que tener una mente, y por lo tanto, también otro observador de este tipo para tener conciencia de sus propios estados mentales (y así *ad infinitum*). Otros argumentan que la conciencia es un fenómeno natural, una propiedad compartida por muchos organismos superiores que incluyen a los perros, gatos y elefantes, y que debe separarse en forma completa de la autoconciencia que resulta del uso del lenguaje, y de la postura de primera persona. Pero, entonces, ¿por qué se produce el problema filosófico, de la conciencia o de la autoconciencia, o de las dos? ¿Y cómo se resuelve este problema?

(3)¿Puede entenderse la conciencia en términos del "punto de vista subjetivo": el punto de vista que se necesita para que exista la experiencia? ¿O debe entenderse el punto de vista subjetivo como si fuera un producto de la conciencia? ¿Tiene alguna de esas posturas ventajas que la otra no tiene? (Muchos filósofos recientes, notablemente Nagel y Searle, tienden a tratar el punto de vista subjetivo y la conciencia como si fueran cosas equivalentes, y a confundir ambos con la autoconciencia).

(4) Hay enigmas específicos que se generan por nuestras intuiciones respecto a la conciencia. Uno de ellos es el del "espectro invertido". ¿No podríamos imaginar personas exactamente iguales a nosotros en su lenguaje y comportamiento, que clasifican los objetos tal como nosotros y que discriminan tal como nosotros acostumbramos hacerlo, pero cuya "experiencia interna" de los objetos rojos es como nuestra experiencia interna de objetos verdes y viceversa? Si fuera así, ¿no se debiera aceptar que hay un *hecho* crucial, un algo, que no cabe en ninguna descripción de la mente en términos de lo públicamente observable y accesible a la ciencia física? Para una entretenida discusión de este problema, ver D.C. Dennett, en *Consciousness Explained*, Londres 1992. Dennett argumenta que la sugerencia de un espectro invertido es incoherente: que esas personas *no pueden* existir. ¿Pero por qué no? El argumento es una amable respuesta a Nagel *et al.*, y pretende sugerir que no existen hechos subjetivos que queden fuera del análisis de las teorías físicas. Wittgenstein implica algo similar, en sus muchas incursiones en este territorio, especialmente en *Sobre la Certeza*, Barcelona 1987. La postura wittgensteniana parece ser que todas esas especulaciones son vacías, y que nunca pueden significar más que una "tentación para decir" algo que en realidad no desempeña un papel en el "juego del lenguaje" de lo mental. (Ver más discusión sobre el funcionalismo más abajo).

3. *Intencionalidad*

Para una revisión de las discusiones recientes sobre este tema, ver el segundo apéndice del libro de Roger Scruton, *Sexual Desire*, Londres 1986. El iluminador análisis de Brentano aparece en *Psychology from an Empirical Standpoint*, vol. 1., ed. Oscar Kraus, trad. Linda McAlister *et al.*, Londres 1976. Brentano identificó la intencionalidad como una característica del *fenómeno* mental, con lo que propuso una subclase de las cosas que "aparecen en la mente" cuando pensamos, deseamos o sentimos. Esto agrega una complicación que los filósofos subsecuentes han preferido ignorar, considerando a la intencionalidad como una propiedad de lo mental como tal, más que de lo mental como un "fenómeno". El enfoque de Brentano introduce un vertiginoso doblaje en el ámbito intencional que fue bien recibido por Husserl en su extenso análisis de este problema, pero que, para otros, requiere contestar la principal pregunta que se ha formulado contra las teorías fisicalistas.

Según Husserl, la intencionalidad introduce la necesidad de "poner entre paréntesis" el objeto de cada estado mental, para así lograr una comprensión filosófica del estado mental propiamente tal, concebido como una forma de conciencia. En los Capítulos 4 y 31 dimos un vistazo al procedimiento de "reducción fenomenológica"; no encuentro razones para justificar que la discusión de esto necesite ser

algo más que un vistazo. (Ver el seco pero riguroso estudio de David Bell, en su *Husserl*, Londres 1990). Sin embargo, nos llevaría muy lejos el analizar en forma completa los fundamentos del método fenomenológico. El hecho de que, en sus escritos posteriores, Husserl haya reconocido que se había introducido en un atolladero, además de las restricciones que planteó Wittgenstein contra la posibilidad misma de una fenomenología pura (en su *Remarks on Colour*, Oxford 1976, y, por implicación, en el argumento del lenguaje privado), confirman un robusto escepticismo hacia este método que ha sido tan elogiado, que es tan rico en tecnicismos y tan pobre en resultados.

Entre los que han considerado, recientemente, que la intencionalidad es un obstáculo para el fisicalismo, quizá el más persistente y belicoso ha sido Roderick Chisholm, comenzando con su "Sentences about Believing", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1956, y *Perceiving: a Philosophical Study*, Ithaca, Nueva York 1957. Hay tres respuestas de cajón para esta clase de argumentos. Primero, uno podría aceptar que la intencionalidad es un obstáculo para un análisis fisicalista de los conceptos mentales, y usar esta conclusión como un argumento para rechazar estos conceptos por ser errados y porque están destinados a ser reemplazados por una ciencia no intencional. Este pensamiento subyace al ataque a la "psicología popular" que ha sido elaborado muy sistemáticamente por S.P. Stich, en *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief*, Cambridge Mass. 1983. También fue aceptado por D.C. Dennett en algunos de sus escritos iniciales. La segunda respuesta es más característica de los escritos posteriores de Dennett, que, en artículos como "Intentional Systems" en *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge Mass. 1978, y en *The Intentional Stance*, Cambridge Mass. 1987, ha argumentado que en principio no hay nada absurdo en atribuir estados intencionales a los sistemas físicos, siempre que se niegue al mismo tiempo que esos sistemas exhiben conciencia o cualquier otro signo de lo "mental". La tercera, y la más radical de las respuestas, fue la que exploró Donald Davidson, en su "Sucesos Mentales", en su *Ensayos Sobre Acciones y Sucesos*, México, 1995, según la cual la existencia de la intencionalidad es un argumento contra el dualismo y contra la posibilidad de proponer una especie de "monismo anómalo". Davidson argumenta que no pueden haber *leyes* que conecten los eventos que resultan de descripciones mentales (es decir, intencionales) con los eventos que se describen como físicos. Sin embargo, ya que hay conexiones causales reales entre estas dos categorías de eventos, se deduce que esas leyes deben existir y que, por lo tanto, debe haber otra manera, libre de intencionalidad, para describir los eventos mentales. Los eventos son mentales (e intencionales) sólo *como se describen*. El punto de vista de Davidson se asemeja al que desarrolló Spinoza en su *Ética*

donde se argumenta que *todo lo que existe* pertenece a dos sistemas de descripción completos pero inconmensurables, el mental y el físico, y que la misma interconectabilidad de los eventos es un argumento en favor de la existencia de una sustancia única y universal que puede ser descrita ya sea como mental (como Pensamiento) o como física (como Extensión).

El tema de la intencionalidad ha sido explorado por J.R. Searle en su *Intencionalidad: Un Ensayo sobre la Filosofía de la Mente*, Madrid 1992, y en *The Rediscovery of the Mind*, cap. 8. Esquemáticamente, la postura de Searle es que es imposible encontrar el sentido de la intencionalidad si se la separa de la otra característica de lo mental, es decir, de la conciencia. (Ésta es la tesis de la "conexión"). Todos los intentos para describir la intencionalidad como una propiedad de sistemas no-conscientes (por ejemplo, en Dennett) no logran captar su principal característica, que es su naturaleza *representacional* o *aspectual*. Un estado intencional presenta su objeto *en una forma específica*, es decir, lo presenta frente *a un determinado centro de conciencia*. Para una forma diferente de ver el problema, donde lo "sobre lo que es" (*aboutness*) se presenta como una característica biológica, ver *Language, Thought and Other Biological Categories* de Ruth Millikan, Cambridge Mass. 1984.

4. *El inconsciente*

Aquí hay realmente dos temas: primero, ¿qué es la conciencia? ¿O qué es "el punto de vista subjetivo"? ¿Son parte esencial de lo mental? Segundo, ¿existe un *inconsciente* en el sentido freudiano de la palabra, un ámbito de lo mental que es inaccesible para el sujeto y que puede transportarse a la conciencia mediante un procedimiento terapéutico? En un sentido trivial, por supuesto que hay estados mentales inconscientes: por ejemplo, considere las creencias. Mary cree que el platino es químicamente inerte. ¿Pero tiene esa creencia "frente a su mente" cuando juega ajedrez con John? Como todos tenemos una vasta reserva de creencias, es evidentemente absurdo sugerir que éstas *deben* estar presentes "frente a la mente". Por otro lado, en el sentido de la teoría freudiana, es evidente que esta creencia de Mary no es inconsciente. (Según la teoría freudiana, inconscientemente Mary puede muy bien creer que su padre fue asesinado por su madre, y que en realidad no murió, como dice su madre, por haberse hartado comiendo anguilas). Sin embargo, en otro sentido, la creencia de Mary respecto al platino es consciente, en el sentido de que ella, tan pronto como la proposición se presenta a su mente, sabe inmediatamente, y sin necesidad de buscar, que esto *es* algo en lo que ella cree.

Sartre, en su clásico ataque contra la teoría freudiana, argumenta (*El Ser y la Nada*, Barcelona 1993) que los estados mentales son esencialmente los estados de un centro de la conciencia, y que Freud, por

su teoría del inconsciente, se ve obligado a duplicar ese "centro de la conciencia" y postular la existencia de otro sí mismo oculto, que, por definición, no soy *yo*. En otras palabras, Freud introduce los estados mentales inconscientes sólo para adscribirlos a algo diferente del sujeto mismo. En cuyo caso, no son los estados inconscientes de ese sujeto, sino —si es que existen— los estados conscientes de otro sujeto. Sin embargo, la postura de Sartre es paradójica, porque constituye un punto de vista del sujeto completamente "trascendental", como algo totalmente desconectado del mundo que lo rodea, un "yo" puro, que goza de una soberanía absoluta sobre la irreal esfera de su propia existencia, pero que no se relaciona con nada más. (Ver Capítulo 30). (Aunque el propio Sartre, pp. 50-54, *El Ser y la Nada*, Barcelona, 1993, argumentó directamente contra ese punto de vista).

La postura adoptada por Wittgenstein en su *Lecturas y Conversaciones sobre Estética, Psicología y Religión*, Barcelona 1992, es más sutil. Según Wittgenstein, en el caso normal, los estados mentales pueden ser adscritos a uno mismo sin más fundamentos, y, según él, *esto* es lo que el consciente es. Sin embargo, algunas veces los estados mentales pueden ser atribuidos a mí (¿insertados en mí?) por otra persona, aun cuando rehuso "confesar" que éste es un hecho. A pesar de eso, ¿son míos estos estados? Wittgenstein argumenta que sólo tiene sentido sugerir esto contra el trasfondo del proceso psicoanalítico. Y que el proceso psicoanalítico consiste precisamente en *hacerme aceptar* estos estados mentales como si fueran míos, inducirme a confesarlos y adscribirlos a mí sin más fundamentos. Este "traer a la conciencia" provee el criterio de verdad de la hipótesis psicoanalítica, la que, por lo tanto, descansa precisamente en el criterio que nuestras atribuciones mentales corrientes emplean para la conciencia. Ésta es en esencia también la postura adoptada por Searle, en cap. 7 de *The Rediscovery of the Mind*.

Otros han adoptado un punto de vista más radical, argumentando que siempre que hay intencionalidad existen estados mentales, negando al mismo tiempo que la intencionalidad sea, real o potencialmente, consciente. Searle, debido a la tesis de la "conexión", cree que esto confunde. (Ver más arriba). No es fácil esclarecer este difícil tema. Primero debemos diferenciar la presencia de un estado intencional (por ejemplo, una creencia o deseo inconsciente) del hecho de poder explicar el comportamiento de alguien en forma teleológica. Por ejemplo, gran parte de mi comportamiento podría explicarse por el hecho de que tengo ciertas metas, como riqueza, comida y satisfacción sexual. Podría invocarse la búsqueda de la satisfacción sexual para explicar un tipo determinado de conducta: por ejemplo, mi compra de un automóvil deportivo. En cierto sentido, compré el automóvil para impresionar a las damas. Pero no fui consciente de este motivo: al contrario,

me gustó el aspecto del automóvil, me impresionó su potencia y lo compré por las razones que me dio el vendedor. Si se dice que compré el auto "para poder" impresionar a las damas, esto podría ser verdad sólo en el sentido de que una flor se vuelve hacia el sol "para poder" recibir la luz que necesita. A través de la postulación de una "meta", se invoca una disposición general del organismo, y la explicación "teleológica" que de ello resulta tiene una estructura que no es diferente a la de una explicación en términos de deseo. Pero, por supuesto, no se está sugiriendo que una flor tiene el *deseo*, consciente o de otro tipo, de luz solar. Tampoco tengo que estar motivado por el deseo de satisfacción sexual para comprar un tipo especial de automóvil. Para explicar mi compra, no basta el hecho de que esta meta pueda invocarse. En esa ocasión no tuve ese *deseo*. Mi deseo era adquirir un automóvil tal como el que compré.

El tema de la explicación teleológica, su legitimidad o lo contrario, es complejo. Pero el ejemplo basta para mostrar que se necesita algo más para aceptar el concepto de un motivo inconsciente. Ésta es precisamente la pregunta que debe resolverse: ¿qué más?; fue eso lo que impulsó a filósofos como Wittgenstein y Searle a creer que, en cierta medida, la teoría de la mente inconsciente descansa y reafirma la tesis que sostiene que los estados mentales son esencialmente conscientes.

Por otro lado, hay filósofos que creen que en general la conciencia es algo que se *agrega* a lo mental, y que la tendencia moderna de construirla basándose en el concepto de lo mental es lo que ha sido responsable de errores filosóficos recurrentes: no siendo el menor de ellos el error del propio cartesianismo, que debido a su énfasis en la conciencia, se inclinó hacia el punto de vista de la mente como un "teatro interno". En resumen, éste es el argumento de Kathleen Wilkes en *Real People*, Oxford 1988. Según Wilkes, nuestro excesivo énfasis en la conciencia es, en parte, responsable de la tentación a caer en el dualismo, una tentación en la que los griegos (y especialmente Aristóteles) tenían menos riesgo de caer, porque carecían del punto de vista de la mente como un "espacio interior", viéndola, en cambio, como un principio activo, que se manifestaba en la acción, la percepción y la respuesta. Richard Rorty, en *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, Madrid, 1989, sostiene un punto de vista similar. (Pero aquí hay que agregar una nota de cautela: no es justo representar a los griegos por Aristóteles, ellos tenían muchos más puntos de vista sobre la mente que aquellos que se encuentran en los filósofos modernos. Ver Ruth Padel, *In and Out of the Mind, Greek Images of the Tragic Self*, Princeton 1992).

5. Fisicalismos

Hay una revisión general favorable al fisicalismo en Kathleen Wilkes, *Physicalism*, Atlantic Highlands, NJ, 1978. Para un apasionado rechazo,

ver *The Rediscovery of the Mind* de Searle. Es posible estar en desacuerdo con Searle e inclinarse hacia una u otra forma de fisicalismo, compartiendo al mismo tiempo la idea de Searle en el sentido de que la filosofía de la mente se ha estrechado, distorsionado e interpretado mal, por el hecho de haberse centrado en una sola pregunta, es decir, si la mente es física, y por el hecho de suponer que los términos de esa pregunta tienen un sentido obvio. No obstante, por el momento, esa pregunta ocupa un lugar central en la filosofía de la mente moderna.

(i) Conductismo.

La afirmación clásica del primer tipo de conductismo es J.B. Watson, *Behaviourism*, Nueva York 1925. El conductismo filosófico es más difícil de precisar, ya que nunca ha sido más que la lejana esperanza de algunos verificacionistas y filósofos de mente empírica (notablemente A.J. Ayer, en *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Barcelona 1994). Sin embargo, lo más cercano a una razonada defensa de una postura cuasi-conductista es *El Concepto de lo Mental*, de Gilbert Ryle. Hay quienes han detectado trazas de conductismo en el Wittgenstein tardío, notablemente en el argumento del lenguaje privado y en las observaciones que hay alrededor de él. La intuición conductista también sobrevive en el funcionalismo, sosteniendo que si algo se comporta *tal como lo hacemos nosotros*, y tiene una conducta que se conecta con el medio ambiente tal como lo hacemos nosotros, es seguro que posee una mente. (Y si la ciencia ficción es sólo la más tenue autoridad para sostener esa intuición, el lector no debe ignorar las genuinas obras de arte que también la confirman: *Frankenstein* de Mary Shelley, y la obra teatral *R.U.R.* de Karel Čapek, donde por primera vez apareció la palabra "robot").

(ii) Teoría de la identidad.

Los filósofos australianos de los años 50 y 60 revivieron esta teoría; esto se documenta en los artículos contenidos en C.V. Borst, *The Mind/Brain Identity Theory*, Londres 1970 —los artículos de Smart son particularmente importantes. La postura se presenta en forma clara en *A Materialist Theory of Mind* de David Armstrong, Londres 1968. Una contribución más sofisticada a este debate aparece en David Lewis, "An Argument for the Identity Theory", en sus *Collected Papers*, vol. 1, Oxford 1983.

(iii) Funcionalismo.

Esta teoría ha sido el centro de discusiones recientes, por lo menos si se supone que los diferentes intentos para llegar a una "ciencia cognitiva" son productos naturales de ella. Una buena introducción es la de Ned Block, "What is Functionalism?", en Ned Block, ed., *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. 1, Londres 1988. La defensa más importante de esta postura en la literatura moderna es la de

Hilary Putnam, "The Nature of Mental States", en el mismo volumen, y también en *Mind, Language and Reality* de Putnam, Cambridge 1975, que contiene varios otros ensayos que se elaboran sobre la postura del autor. En el artículo, cuya coautora es Martha Nussbaum, al que nos referimos previamente, Putman asocia el funcionalismo con el hilomorfismo de Aristóteles. Putnam y Nussbaum discuten la motivación original que hay detrás de la diferenciación que hizo Aristóteles entre materia y forma, y sugieren la razón por qué este tema no figura en el debate actual mente-cuerpo. Mientras que el debate mente-cuerpo comienza desde la pregunta respecto a la naturaleza de la conciencia mental, Aristóteles se preocupa de la pregunta más general, es decir, de la relación entre organización y composición. Putnam y Nussbaum conectan la forma de abordar el problema de Aristóteles no sólo con el funcionalismo (que trata de separar la organización mental de la composición de la entidad que la ejemplifica), sino también con la forma como tratan este asunto filósofos contemporáneos tales como Chisholm y Wiggins, que hacen uso de las ideas de esencia aristotélicas. Al asumir un punto de vista aristotélico frente al problema de mente-cuerpo, Putnam cree que se logra que el problema desaparezca: "El alma no es un 'el' albergado en el cuerpo, sino una estructura funcional dentro y fuera de la materia. Asimismo, la materia no es una 'cosa' a la cual se pueden reducir las estructuras de la vida".

El funcionalismo ha sido descrito a veces como un punto de vista de la mente de tipo "caja negra". No explora lo que hay "dentro", sino que se contenta con las conexiones observables entre el "input" y el "output" y localiza lo mental en el sistema de conexiones, mientras que permanece neutral respecto al mecanismo que, en éste o aquel organismo (o inteligencia artificial), sirve para producirlas. Rechaza al conductismo, basándose en el argumento que el conductismo omite referirse a la naturaleza causal de lo mental; pero en cambio, el funcionalismo no ve que la razón de ser del concepto de un estado mental descansa en el papel que éste juega para *explicar* la conducta. El funcionalismo desea describir este papel explicativo sin invocar un proceso particular "interno". Como es obvio, esto ha llevado a que los funcionalistas sean acusados de haber *dejado afuera* nada menos que lo mental. Por ejemplo, ¿qué puede decir un funcionalista sobre el "espectro invertido"? Si esta idea es correcta, ¿significa que estamos frente a un hecho mental que no puede ser reducido a las relaciones de input-output que interesan al funcionalista? Este asunto es discutido en detalle por Ned Block y Jerry Fodor, en "What Psychological States are Not", *Philosophical Review*, vol. 81, 1972, pp. 159-181. También los funcionalistas han prestado atención al problema de *qualia*: ver especialmente "Functionalism and Qualia" de Sydney Shoemaker en su *Identity, Cause and Mind*, Cambridge 1984.

La fuente de inspiración del funcionalismo fue la "Máquina de Turing", descrita por Alan Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, 1950, reimpreso en Margaret Boden, ed., *The Philosophy of Artificial Intelligence*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford 1990. Turing pensó que las operaciones mentales son lo suficientemente parecidas a las de los sistemas computacionales como para permitir explicaciones similares. En particular, los procesos mentales parecen ser iterativos, es decir, llegan a conclusiones a través de repetir la aplicación de métodos algorítmicos. El cerebro podría *ser* una máquina de Turing. Turing propuso una prueba para la inteligencia artificial (la prueba de Turing). La prueba consiste en determinar si la máquina es capaz de igualar cualquier desempeño humano: si lograra hacer eso, ¿habría fundamentos para poder decir que la máquina no es "inteligente"?

De estas especulaciones no sólo emergió el funcionalismo, sino que toda la disciplina (¿o debiéramos decir pseudodisciplina?) de la ciencia cognitiva, que trata de explorar las propiedades que requieren los sistemas para satisfacer la prueba de Turing. ¿Qué propiedad de un sistema tiene que ser verdad para poder decir que iguala la capacidad humana para percibir, pensar, razonar, creer, sentir enojo, etc.? De hecho, hay filósofos que consideran que la filosofía de la mente no es más que la base para establecer una ciencia cognitiva. Estos filósofos creen que la pregunta que estamos considerando sólo puede aclararse completamente cuando se plantea en el contexto de especulaciones sobre las mentes artificiales y no sobre las naturales. Ver, por ejemplo, P.M. Churchland, *Materia y Consciencia: Una Introducción Contemporánea a la Filosofía de la Mente*, Barcelona 1992, y los artículos en W.G. Lycan, ed., *Mind and Cognition*, Oxford 1990. Searle ha caracterizado la suposición que sostiene esta forma de abordar el problema, como Inteligencia Artificial Fuerte (*Strong AI*): es la suposición de que "la mente es respecto al cerebro lo que el programa es respecto al disco duro". En otras palabras, la mente debiera ser vista como un sistema de discos blandos, y el cerebro como la computadora que ellos programan. Searle (*The Rediscovery of the Mind*) presenta varias objeciones para esta forma de ver el problema, notablemente basándose en que nada es intrínsecamente computacional. Se le puede asignar un papel computacional a los sistemas, pero sólo si se usa como tal. Y eso plantea la pregunta: *¿quién* usa el cerebro de ese modo? Menos interesante, pero más llamativo, es el argumento de Searle llamado la "Pieza China", al que se refiere en muchos escritos, a pesar de que sus críticos lo consideran dudoso. He aquí el argumento: estoy solo en una pieza donde recibo cartas que vienen desde el exterior. En la pieza hay un conjunto de instrucciones que me dicen qué cartas debo enviar hacia afuera para responder a estas misivas. Pero las cartas sólo tienen caracteres

chinos. Pero gracias a las instrucciones, puedo enviar excelentes respuestas en el mismo idioma, que satisfacen a las bien formuladas preguntas. Pero yo no entiendo chino. Asimismo, una computadora podría programarse para que produzca todas las respuestas correctas para un determinado input, pero esto no sería lo mismo que *comprender* ese input en el sentido exacto del término "comprender", que implica una capacidad mental de parte del sujeto. ¿Cuál es el error del argumento? Una respuesta es que supone que no puede analizarse la diferencia entre comprender y no comprender en términos de conexiones más y más flexibles entre el input y el output, del tipo que se emplea en una conversación.

La de Searle representa sólo una de las expresiones de descontento con el funcionalismo. Éstas se han hecho cada vez más frecuentes debido a su incapacidad para entregar un análisis claro de la intencionalidad. La mente no responde simplemente a un input que proviene desde el mundo externo; la mente representa ese input y luego responde a esa representación. No es claro que las computadoras puedan hacer eso, y es posible que ni siquiera tenga sentido plantearse esa pregunta. Ver J. Fodor, "Banish Discontent", en W.G. Lycan, *Mind and Cognition, op. cit.*

Para la sutil versión del funcionalismo de David Lewis, ver sus dos artículos en el volumen editado por Block.

El hecho de proponer un tipo especial de funcionalismo llevó a Jerry Fodor a su original idea de un "lenguaje del pensamiento". Fodor cree que la estructura de la mente debe entenderse como si fuera la de un lenguaje, y la interacción mental como una especie de continua interpretación semántica. Ver su *Psicosemántica*, Madrid 1994. Fodor adopta este punto de vista en parte porque no cree que se pueda aceptar la intencionalidad como si fuera una propiedad primitiva de los estados mentales; escribe: "si lo sobre lo que es [*aboutness*] es real, realmente debería ser otra cosa" (p. 97). Sólo a través de la teoría semántica podemos comprender el sentido de esa idea.

6. Propiedades emergentes y superveniencia

Este tema es técnico y controvertido. El concepto de una característica "superveniente" ha sido explorado por muchos filósofos recientes y habitualmente en el contexto de la ética. La tesis de la superveniencia de lo mental fue introducida por el argumento de Davidson en "Sucesos Mentales", *op. cit.* Pero las más importantes discusiones sobre la idea son las de Jaegwon Kim, "Causality, Identity and Supervenience in the Mind-Body Problem", *Midwest Studies in Philosophy*, N° 4, 1979, pp. 31-49; y "Psychophysical supervenience", *Philosophical Studies*, vol. 41, 1982, pp. 51-70.

Ver también J. Haugeland, "Weak Supervenience", *American Philosophical Quarterly*, vol. 19, 1982, pp. 93-104.

7. El sí mismo

Vuelvo a este tema en el Capítulo 31. Sin embargo, por ahora es importante señalar el problema que plantea el sí mismo y la autoconciencia en la tesis fisicalista estándar. Primero, existen criaturas que, aunque no son autoconscientes, tienen mente: por ejemplo, los caballos. Luego, el sí mismo no es simplemente la mente en general, sino que, en el mejor de los casos, cierto *tipo* de mente. ¿Qué tipo? Segundo, cuando me autoatribuyo un estado mental, lo hago con una autoridad particular. ¿Cómo se explica este hecho, y se puede decir precisamente a qué *le* atribuyo esos estados mentales? ¿Es el "sí mismo" parte del mundo físico? Y si lo es, ¿qué parte?

Una forma de responder estas preguntas es adoptando un punto de vista "reduccionista", como lo hace Derek Parfit, en *Reasons and Persons*, Oxford 1984. Según Parfit, la existencia de una persona sólo consiste en la coexistencia de un cerebro, un cuerpo y un conjunto de eventos mentales y físicos interrelacionados. (Se supone que éste es un punto de vista reductivo de la persona, y *por lo tanto*, del sí mismo, que es sólo la persona en su aspecto autodescriptivo). La postura de Parfit es criticada por Shoemaker en su comentario de *Reasons and Persons*, en *Mind*, 1985, pp. 443-53, y por Quassim Cassam, "Reductionism and First-person Thinking", en David Charles y Kathleen Lennon, eds., *Reduction, Explanation and Realism*, Oxford 1992. Cassam argumenta que no podemos captar lo que representa ser un sujeto-de-pensamiento tan sólo examinando las propiedades lógicas de los pensamientos-yo (como hubieran querido Parfit, Evans y otros). Cassam responde a Parfit con lo que llama una respuesta reduccionista débil. El reduccionista débil acepta que la existencia de una persona consiste en un cerebro y un cuerpo, y en los eventos mentales y físicos que le son relevantes, pero niega que éstos se puedan describir en forma adecuada en términos impersonales: "El hecho de ser autoconsciente es algo distintivo de la vida de una persona o sujeto, y por lo tanto, el incluir el pensamiento de primera persona o el pensamiento-yo es algo constitutivo del pensamiento, y tienen que adscribirse a una persona o sujeto en particular". Cassam, como Parfit, parece no diferenciar claramente a la persona del sí mismo. Tal vez los dos conceptos sean coextensivos, pero evidentemente son diferentes.

Aquí las preguntas se hacen muy difíciles: sin embargo, es evidente que en cualquier análisis de la mente es importante comprender el sentido de la autoconciencia y particularmente del sí mismo unificado. Este último, al menos en nuestro caso, parece ser el punto de partida fundamental de toda la vida mental y del conocimiento. Por

esta razón, muchos filósofos fenomenólogos siguen descontentos con la tendencia de la filosofía analítica reciente, que propone teorías de lo mental que no mencionan al sí mismo o que, alternativamente, sólo lo desplazan hacia lo marginal. Estas teorías tratan los estados mentales por separado, como átomos aislados, desarraigados de la entidad a la cual estos estados se atribuyen siempre que los percibimos.

Capítulo 17: La Libertad

1. Determinismo

Lo siguiente es útil:

(1) El artículo de Richard Taylor en *Encyclopedia of Philosophy* de Paul Edwards.

(2) Richard Taylor, "Freedom and Determination", en *Metaphysics*, Englewood Cliffs NJ 1974.

(3) C.D. Broad, "Determinism, Indeterminism and Libertarianism", en *Ethics and the History of Philosophy*, Londres 1952.

(4) A.C. MacIntyre, "Determinism", *Mind*, 66, 1957, 28-41.

(5) G.J. Warnock, "Every Event has a Cause", en A. Flew, ed., *Logic and Language*, vol. 1, Oxford 1955.

También hay un diálogo sobre *Free Will and Determinism* de Clifford Williams, publicado por Hackett, Indianápolis, con la esperanza que los estudiantes estadounidenses no sólo lo lean sino que respondan algunas de las preguntas al final. Este diálogo vale la pena ser estudiado, pues no intenta relacionar sus argumentos con la literatura que aparece listada en la bibliografía.

Preguntas sobre el determinismo:

(1) ¿Qué es el determinismo? ¿Es verdad?

(2) ¿La física cuántica ha mostrado que algunas clases de ocurrencias son incausadas?

(3) ¿Las razones para la acción son causas?

(Esto es tocado en el diálogo de Williams y es tratado en más detalle por Donald Davidson en "Razones como Causas", en *Ensayos sobre Acciones y Sucesos*, México, 1995, en respuesta a A.I. Melden, *Free Action*, Londres 1961).

Responsabilidad

Ésta es un área muy extensa, pero los asuntos cruciales pueden captarse estudiando:

(1) J.L. Austin, "Una Petición de Disculpas", en *Ensayos Filosóficos*, Madrid 1988.

(2) C.L. Stevenson, "Ethics and Avoidability", en P. Schilpp, ed., *G.E. Moore*, library of living philosophers, Open Court 1968.

(3) H.L.A. Hart, *Law, Liberty and Morality*, Oxford 1963, y *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford 1983.

(4) H.L.A. Hart, "Defeasability", en A. Flew, *Logic and Language*, vol. 2, Oxford 1951.

Preguntas que considerar:

(1) ¿Soy culpable al hacer aquello que he sido obligado a hacer?

(2) ¿Qué es una excusa? ¿Los animales alguna vez tienen excusas?

(3) ¿Uno puede escapar a la culpa demostrando que su acción fue causada por factores más allá de su control?

(4) ¿Qué significa: tú eres responsable de ese niño?

La postura kantiana

Que yo sepa, no hay buenos comentarios sobre la filosofía de la libertad de Kant, a pesar de que el vasto y aburrido libro de Henry E. Allison (*Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990) no es desorientador. El mejor modo de estudiar el texto de Kant es leerlo junto con "Freedom and Resentment" de Strawson, y reflexionar sobre cómo el concepto de persona emerge del concepto de Imperativo Categórico de Kant. (Ver Capítulo 20).

Una reconstrucción interesante de una postura cuasi kantiana está asociada al nombre de Harry Frankfurt, quien localiza la libertad del sujeto autoconsciente precisamente en su autoconciencia; específicamente en "deseos de segundo orden". Yo no sólo deseo cosas, como lo haría un perro; también deseo desearlas y deseo no desearlas. Una elección enteramente responsable no brota meramente del deseo, sino que es reforzada por el deseo de segundo orden de tener ese deseo. Este enfoque es analizado por Frankfurt, Gary Watson y Charles Taylor, en un libro de ensayos editado por Gary Watson, llamado *Free Will*, 1982.

La teoría kantiana hace surgir la pregunta de la acción: ¿cuál es la relación entre la acción y un movimiento? ¿Qué son razones para la acción? ¿En qué medida soy responsable de mis acciones? La literatura aquí es extensa, y he sobrevolado el tema en este capítulo.

He aquí algunos de los textos básicos:

(1) A.R. White, ed., *The Philosophy of Action*, en la serie Oxford Readings (Oxford 1968): contiene importantes artículos tempranos de discusiones recientes: ver especialmente A.C. Danto.

(2) Brian O'Shaughnessy, *The Will*, 2 vols., Oxford 1981.

(3) T. Honderich, ed., *Essays on Freedom and Action*, Londres 1973.

Preguntas:

(1) ¿Qué es una razón para la acción?

(2) ¿Las razones probablemente explican una acción, la justifican o ambos?

(3) ¿Qué es una "acción básica"? ¿Hay algunas que lo son?

(4) ¿Qué es lo que queda cuando resto el hecho de que mi brazo se está levantando, del hecho de estar yo levantando mi brazo?

(Esta pregunta es formulada por Wittgenstein en su *Últimos Escritos sobre Filosofía de la Psicología*, Madrid, 1987, sección 452, y analizada en Malcolm Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Londres 1989).

Capítulo 18: El Mundo Humano

Los filósofos modernos, siguiendo a Wilfrid Sellars, suelen establecer un contraste entre la "imagen científica" del mundo y la "imagen manifiesta" —el mundo tal como se nos presenta. Esto provee una jerga alternativa para discutir los problemas que se plantean en este capítulo. Sin embargo, es justo decir que las discusiones recientes han sido en su mayor parte muy restringidas, y se enfocan a las diferencias entre las cualidades primarias y las secundarias, o a la diferencia entre la esencia real y la nominal, o entre los tipos naturales o funcionales, o entre el punto de vista subjetivo y el objetivo. (Ver Capítulo 31). Rara vez los filósofos modernos de habla inglesa han sugerido que el mundo humano resulta enteramente de una forma no científica de pensar y que, al mismo tiempo, corresponde a una representación verdadera de una realidad objetiva. No obstante, varios críticos culturales y literarios han planteado esta idea, aunque en otros términos (por ejemplo, Matthew Arnold en *Culture and Anarchy*; John Ruskin en *Modern Painters* y en otras partes; y F.R. Leavis en su brillante aunque destemplado ataque a C.P. Snow, titulado "The Two Cultures" y reimpreso con embellecimientos en *Nor Shall My Sword*, Londres 1972).

De hecho, frente a la sugerencia de que conceptualizamos el mundo en formas que desafían los procedimientos de la explicación científica, el filósofo analítico responde en forma estándar sosteniendo que nuestros conceptos habituales son errados y que la realidad que ellos tratan de describir no existe. Este enfoque (aplicado al concepto de mente en general y a las creencias y otros estados intencionales en particular) es ilustrado por Steven Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science: the case against belief*, Cambridge Mass. 1983. Entre los filósofos modernos que están dispuestos a sostener las demandas del mundo humano contra la postura imperialista de la ciencia, los siguientes merecen especial atención:

Bernard Williams, en *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres y Cambridge Mass. 1985. (Sin embargo, Williams no resiste la conclusión de que el mundo humano le queda corto al concepto "absoluto", que es la meta de la ciencia, y es en un sentido profundo relativo a la identidad cultural y comunitaria de aquellos que la perciben).

Hilary Putnam, *Cómo Renovar la Filosofía*, Madrid 1994: un intento por situar, por lo menos algunas partes del mundo humano, en un nivel semejante al de la ciencia.

Anthony O'Hear, *The Element of Fire: Science, Art and the Human World*, Londres 1988: una descripción que refleja la concepción (arnoldiana) tradicional de una "cultura", como una forma de conocimiento de la vida humana en sus condiciones concretas.

El concepto de *Lebenswelt* fue introducido por Husserl en *Phenomenology and the Crisis of the Human Sciences*, Northwestern University 1954. Esta obra, bastante impenetrable, realmente no cumple con su promesa y termina dejando al lector tan desconcertado al final como lo estaba al comienzo, respecto a si la filosofía puede reivindicar al mundo humano en su confrontación con el escepticismo científico. Otros autores han dado elaboradas y a menudo muy plausibles descripciones de nuestros conceptos intencionales; los más notables son los sociólogos fenomenológicos que fueron directamente influenciados por Husserl: Alfred Schutz (ver sus dos volúmenes de *Collected Papers*, trad. M. Natanson, La Haya 1967, y *Life Forms and Meaning Structure*, trad. H.R. Wagner, Londres 1982) y Max Scheler (especialmente *The Nature of Sympathy*, trad. P. Heath, Londres 1954, y "On Knowing, Feeling and Valuing", en *Selected Writings*, Chicago 1992). Lamentablemente, esos autores no logran reivindicar los conceptos que estudian. Lo mismo es verdad de las extremadamente sugerentes obras de Helmuth Plessner, Martin Buber y Rudolf Otto. Ver especialmente:

Martin Buber, *Yo y Tú*, Madrid 1995.

Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trad. J.W. Harvey, Oxford 1923.

El concepto de Dilthey de *Verstehen*, de donde originalmente proviene esta escuela de pensamiento, puede estudiarse en W. Dilthey, *Selected Writings*, trad. y ed. H.P. Rickman, Cambridge 1976.

Preguntas:

(1) ¿Cuál es la relación entre intencionalidad e intensionalidad?

(Ver el segundo apéndice en Roger Scruton, *Sexual Desire*, *op. cit.*, y las referencias citadas ahí).

(2) ¿Por qué debemos intentar salvar las apariencias? (Compare los argumentos muy diferentes montados por Anthony O'Hear, en *The Element of Fire*, *op. cit.*, y Colin McGinn, en *The Subjective View*, Oxford 1983).

(3) ¿Hay clases diferentes de las clases naturales? (Ver Roger Scruton, *op. cit.*, cap. 1).

(4) ¿Cuál es la diferencia entre intención y deseo? (Ver el argumento de G.E.M. Anscombe, *Intención*, Barcelona 1991).

(5) ¿Son estos esfuerzos de la voluntad? (Ver Brian O'Shaughnessy, *The Will*, especialmente vol. II, caps. 11 y 12).

Capítulo 19: Significado

La teoría causal del significado de Stevenson se expone en su *Ethics and Language*, Yale 1944. El relato de Paul Grice aparece en "Meaning", *Phil. Rev.* vol. 66, 1957, reimpreso en *Philosophical Logic*, ed. P.F. Strawson, Oxford 1967. Grice trata de contraejemplos a su teoría en "Utterer's Meaning and Intentions", *Phil. Rev.* vol. 78, 1968, y en "Meaning Revisited", en Neilson Smith, ed., *Mutual Knowledge*, Londres 1982.

Strawson hace la distinción entre los enfoques intención-comunicación al significado y la semántica teórica-verdad en su "Significado y Verdad", reimpreso en *Ensayos Lógico-Linguisticos*, Madrid 1983. Jonathan Bennett defiende a Grice en su *Linguistic Behaviour*, Cambridge 1976. Ver también David Lewis, *Convention*, Cambridge Mass. 1969, cap. 4. Donald Davidson cuestiona la calidad del enfoque de Lewis a la convención en "Communication and Convention", *Synthese* vol. 59, 1984. La extensión de la teoría de Grice para una descripción general de los actos de lenguaje se intenta en J.R. Searle, *Actos del Habla*, Barcelona 1994.

Gilbert Harman presenta una visión general de la relación entre lenguaje-significado, pensamiento y pragmática en "Three levels of Meaning", en D.D. Steinberg y L.A. Jacobovits, *Semantics: an Interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics and Psychology*, Cambridge 1971. (La pragmática es, a grandes rasgos, el estudio de aquellos aspectos del significado que adjuntamos al contexto del uso del lenguaje, y no a las reglas semánticas).

El artículo de Tarski sobre la verdad, "The Concept of Truth in Formalized Languages", en *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford 1956, es muy difícil, pero sus ideas principales están en "The Semantic Theory of Truth" referidas en las notas del Capítulo 9, y también en Quine en su *Philosophy of Logic*, Cambridge Mass. 1986, cap. 3. El relato teórico-verdad del significado de Davidson está delineado en "Verdad y Significado", reimpreso en *De la Verdad y de la Interpretación*, Barcelona 1989. La industria en torno a Davidson está trabajando a todo vapor. Bjorn T. Ramberg, en *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Oxford 1989, suministra una buena y amena descripción, aunque bastante unilateral, mientras que Simon Evnine, en *Donald Davidson*, Oxford 1991, da un comentario útil sobre todos los aspectos de la filosofía de Davidson, y un excelente apéndice sobre "el argumento de Frege". Algunos artículos útiles aparecen en G. Evans y J. McDowell, *Truth and Meaning*, Oxford 1976.

Preguntas:

(1) ¿Hay alguna conexión entre significado y verdad?

(2)¿Qué papel desempeña la convención T de Tarski en la teoría del significado de Davidson?

(3)¿Cuál es la conexión entre el significado estudiado por Grice y el significado estudiado por Davidson?

(4)¿Cuáles son las objeciones más importantes a la teoría de Grice? ¿Pueden ser superadas?

La literatura relacionada con el debate entre realismo y anti-realismo es vasta y prohibitiva. En la introducción de *Realism, Meaning and Truth* de Crispin Wright, Oxford 1986, aparece una revisión general. Wright se explaya sobre los argumentos "manifestación" y "adquisición" de Dummett, y cuyas opiniones se encuentran en "Truth", 1959, reimpreso en *Truth and Other Enigmas*, Londres 1978, y en "What is a Theory of Meaning?", en S. Guttenplan, ed., *Mind and Language*, Oxford 1974, y "What is a Theory of Meaning II", en Evans y McDowell, *op. cit.* Las opiniones de Dummett también se repiten en *The Logical Basis of Metaphysics*, Londres 1991, y son discutidas cabalmente por Crispin Wright en *Truth and Objectivity*, Oxford 1993.

Las ideas de Crispin Wright, como las de Dummett, están rondando constantemente la carcaza del anti-realismo, indiferente a la hediondez que sale de ellas. Desde el punto de vista antropológico, el debate es muy instructivo.

Preguntas:

(1)¿Cuán convincentes son los argumentos de Dummett contra el realista?

(2)¿Puede el significado de una oración ser dado en términos de sus condiciones de asertabilidad?

(3)¿Qué restricciones se le ponen a una teoría del significado, por la idea que significado es lo que es entendido por el hablante de una lengua?

El enfoque externalista del significado es defendido por Hilary Putnam en *Razón, Verdad e Historia*, Madrid 1988, mientras que la teoría causal de referencia es desarrollada por Jerry Fodor en *A Theory of Content*, Cambridge Mass. 1990. Putnam no está convencido por esta teoría, o por el intento de reducir una representación a alguna relación más primitiva. Ver sus extensas críticas a la postura de Fodor en *Renewing Philosophy*, Cambridge Mass. 1992, cap. 3. Las críticas del individualismo psicológico de Tyler Burge aparecen en su "Individualism and Psychology", en *Psychological Review*, 1986.

Sobre el argumento seguidor-de-reglas, el lector debiera consultar S. Kripke, *Wittgenstein: Reglas y Lenguaje Privado*, México, 1989, que sin embargo es muy desconfiado del argumento del lenguaje privado.

Crispin Wright relaciona el argumento seguidor-de-reglas con el antirealismo, en su "Rule-following, Meaning and Constructivism", en C. Travis, ed., *Meaning and Interpretation*, Oxford 1986, y "Rule-following, Objectivity and the Theory of Meaning", en S.H. Holzman y C.M. Leich, eds., *Wittgenstein: to Follow a Rule*, Londres 1981. Wright cree que la interpretación de Wittgenstein, inspirada por el comienzo de la sección 201 en *Investigaciones Filosóficas*, no habría sobrevivido si hubiera leído cuidadosamente hasta el final de la sección.

Capítulo 20: La Moral

Las introducciones a la ética abundan, muy pocas de ellas son imparciales o lo suficientemente amplias. *Ethics and the Limits of Philosophy* de Bernard Williams, Fontana, Londres 1985, a pesar de ser más que nada un planteamiento y no una revisión del tema, vale la pena ser leído porque sumerge al lector en medio de la filosofía moral moderna. La introducción Penguin de J.L. Mackie: *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977, es lo suficientemente clara como para establecer un buen fundamento intelectual. Su argumento central es descartado por H.P. Grice, en su *Carus Lectures on the Conception of Value*, Oxford 1991. La mejor introducción al tema posiblemente sigue siendo *Groundwork of the Metaphysic of Morals* de Kant, junto a su *Crítica a la Razón Pura*.

La falacia naturalista

Formulada por primera vez en *Principia Ethica* de G.E. Moore, Cambridge 1903, es expresada mejor en un borrador inconcluso para la segunda edición de ese libro. El borrador jamás fue publicado, pero ha sido resumido y reconstruido en C. Lewy, "G.E. Moore on the Naturalistic Fallacy", *PBA* 1964, reimpreso en P.F. Strawson, ed., *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, Oxford 1968. Discusiones útiles sobre la falacia hay en W. Frankena y otros, en P. Foot, *Theories of Ethics*, Oxford 1967, selección de artículos de la serie Oxford Readings (*Teorías sobre la Ética*, Madrid 1974).

Preguntas:

(1) ¿Qué es una falacia naturalista? ¿Es una falacia?

(2) ¿Se puede hacer una comparación útil entre el argumento de Moore de la falacia naturalista y la observación de Hume sobre la brecha entre "es" y "debiera"?

(3) ¿Qué es lo que Moore quiere decir con "propiedad no-natural"?

Emotivismo

Primeramente defendido seriamente por Spinoza y luego Hume, su afirmación moderna ha sido estorbada por ingenuas teorías sobre el

significado: por ejemplo, la formulación de I.A. Richards y C.K. Ogden en *The Meaning of Meaning*, Londres 1927, y de A.J. Ayer en *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Barcelona 1994, y también de C.L. Stevenson, *Ética y Lenguaje*, Barcelona 1984. Una defensa más actualizada es la de R. Scruton, "Attitudes, Beliefs and Reasons", en J. Casey, ed., *Morality and Moral Reasoning*, Londres 1971.

Preguntas:

(1)"Los juicios morales expresan actitudes". ¿Qué significa "expresar" en esta afirmación?

(2)¿Pueden justificarse las emociones?

(Ver R. Scruton, "Emotion and Common Culture", en *The Aesthetic Understanding*, Manchester 1983; y E. de Sousa, "The Rationality of Emotion", en A. Rorty, ed., *Explaining Emotions*, Berkeley California 1980).

Prescriptivismo

La visión de Hare aparece en *The Language of Morals*, Oxford 1952; *Freedom and Reason*, Oxford 1963; *Practical Inferences*, Londres 1971; *Applications of Moral Philosophy*, Londres 1972; y *Essays on the Moral Concepts*, Londres 1972, que contiene el ensayo sobre "universalidad" de 1955. Sus obras posteriores, especialmente *Moral Thinking*, Oxford 1981, muestran un cambio en el énfasis hacia las cuestiones del razonamiento práctico y se alejan del "análisis del juicio moral". Discusiones útiles, de Geach *et al.*, aparecen reimpresas en *Teorías sobre Ética* de Foot, *op. cit.*

Preguntas:

(1)A partir de la premisa del prescriptivismo, ¿hay alguna demostración de que no hay cómo derivar un "debiera" a partir de un "es"?

(2)¿Puede un prescriptivista dar cuenta de la debilidad de la voluntad?

(Es cuestionable si acaso *alguien* podría dar cuenta de ello. Ver D. Davidson, "Debilidad de la Voluntad", en *Ensayos sobre Acciones y Sucesos*, México, 1995. Pero lea Hare, *Freedom and Reason*, cap. 5).

(3)¿Puede un prescriptivista creer que los juicios morales son objetivos?

(Ver Hare en *Moral Thinking*).

(4)Según Hare, ¿cuál es el gran defecto del "descriptivismo"? ¿Está en lo correcto?

(Ver el ensayo "Descriptivism" en *Essays on the Moral Concepts*).

Realismo moral

Hay una valiosa colección, ed. T. Honderich: *Morality and Objectivity*, Londres 1985: ver especialmente los artículos de S.L. Hurley, John McDowell, Bernard Williams y Simon Blackburn. El anti-realismo de Blackburn también se explica en su *Spreading the Word*, Oxford 1984; el realismo calificado de Hurley se desarrolla por extenso en su *Natural*

Reasons, Oxford 1989. Quizás la mejor formulación de la postura es la dada por David Wiggins, en una serie de artículos muy argumentados y tremendamente densos, algunos de los cuales han sido reimpresos en su *Needs, Values, Truth*, Londres 1987, a los cuales hay que agregar "Moral Cognitivism, Moral Relativism, and Motivating Moral Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1990. Wiggins hace un intento por explicar qué quiere decir con una "creencia motivadora", pero esto es —a final de cuentas— el meollo para un realista moral. ¿Qué es lo que hay que decirle a alguien que está de acuerdo con el argumento moral, pero que no siente ninguna disposición a actuar sobre ello? ¿Que no está realmente de acuerdo con él porque no lo ha comprendido? Ver también R. Scruton, "Reason and Happiness", *Royal Institute of Philosophy Lectures*, 1980.

Preguntas:

(1) ¿Qué es una "creencia motivadora"?

(2) ¿Podría estar en desacuerdo con un realista moral, y aún creer en una moralidad objetiva?

(3) ¿Cuáles son los principales argumentos en contra del realismo moral?

Utilitarismo

Los textos clásicos son Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londres 1789, y J.S. Mill, *El Utilitarismo*, Madrid 1994. Las discusiones modernas están bien resumidas en J.J.C. Smart y Bernard Williams, *Utilitarianism, for and against*, Cambridge 1973, y A.K. Sen y B. Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge 1982. Hay buenas críticas a la teoría en *Ethics and the Limits of Philosophy* de Williams, y en "Utilitarianism and the Virtues" de Phillipa Foot, *Mind*, 1990, que ofrece argumentos en contra de la visión de que el consecuencialismo podría definir el punto de vista moral. Ver también Samuel Scheffler, ed., *Consequentialism and its Critics*, Oxford Readings, Oxford 1988: colección de artículos más o menos parroquial, escritos más que nada en la horrible jerga de estadounidenses liberales. (Pero con buenos aportes de T. Scanlon y A. Sen).

Preguntas:

(1) ¿Es insostenible el absolutismo?

(2) ¿El utilitarismo puede escapar del cargo de ser culpable de la injusticia?

(3) ¿Qué es la felicidad? ¿Tiene algún sentido la sugerencia de que puede medirse la felicidad?

Kant

Las mejores traducciones son de L.W. Beck, en sus *Selections* de Kant, Londres 1988. La *Crítica a la Razón Pura* es en muchos aspectos más

clara que la *Fundamentación*. Los comentarios son inservibles, aunque hay una charla inaugural de David Wiggins llamada "Categorical Requirements..." y publicada en *The Monist* de 1991. Esto junta a Kant y Hume para hacer a Wiggins.

Con o sin Wiggins, siempre es mejor discutir a Kant y Hume en conjunto: los textos importantes de este último son el tercer libro del *Tratado* y el segundo *Investigaciones*.

Preguntas:

(1)"Los principios empíricos no son en absoluto adecuados para servir como la base de las leyes morales" (Kant). ¿Qué quiere decir y está en lo cierto?

(2)¿Cuántos son los imperativos categóricos?

(Algunos comentaristas dan respuestas que van desde 1 [H.J. Paton, *The Categorical Imperative*] hasta 11 [Bruce Aune, *Kant's Moral Theory*]).

(3)¿Podría haber una moralidad objetiva sin una base sintética *a priori*?

(4)¿Por qué piensa Hume que la razón es y debiera ser únicamente la esclava de las pasiones? ¿Está en lo correcto?

Hegel y las restricciones laterales

Sobre el argumento de Hegel acerca del Amo y el Esclavo, conviene leer Robert Solomon, *In the Spirit of Hegel*, Oxford 1983, especialmente pp. 448ff. La filosofía de Nozick de las restricciones laterales está en su *Anarquía, Estado y Utopía*, México 1988. El pasaje relevante de *Phenomenology of Spirit* de Hegel es "Lordship and Bondage", pp. 111-118 de la traducción de Miller, Oxford 1977 (*Fenomenología del Espíritu*, Madrid 1981). La mejor exposición de esta compleja obra es el rapsódico texto de Alexandre Kojève llamado *Introduction to the Reading of Hegel*, trad. J.H. Nichols Jr., Ithaca y Londres 1980. Aquí no hay esfuerzo alguno por transcribir el argumento de Hegel en términos que podrían ser usados en una discusión seria con un opositor, e intelectualmente es totalmente carente de valor. Tal vez por esto es ampliamente leído.

Entre los intentos recientes por derivar una moralidad de las restricciones laterales, donde el respeto por la persona y la santidad de los derechos reciben justificaciones en términos de los requerimientos de la racionalidad colectiva entre agentes interesados en sí mismos pero cooperativos, hay dos que sobresalen: David Gauthier, *La Moral por Acuerdo*, Barcelona 1994, y Loren Lomasky, *Persons, Rights and the Moral Community*, Nueva York 1987. Estos textos están muy alejados del "espíritu de Hegel", pero, por vías bastante sorprendentes, llegan a las conclusiones del argumento acerca del amo y el esclavo.

Preguntas:

(1) ¿Qué es lo que obliga al amo a reconocer al esclavo como persona?

(2) ¿Podría haber un ser racional que tratara a todos los demás entes racionales solamente como medios?

(3) ¿Cuál es la diferencia entre una persona y una cosa?

Aristóteles y Nietzsche

Hay muchas colecciones de ensayos sobre la ética de Aristóteles, incluyendo una de A. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, California 1980, que contiene importantes discusiones modernas (ver especialmente artículos de Williams, Pears y Wilkes). La *Ética a Nicómaco* es complementada por la *Ética Eudemia*, con la cual comparte uno o dos capítulos y varios textos subsidiarios, ciertamente no todos de Aristóteles. Las dos obras claves de Nietzsche son *Genealogía de la Moral*, Madrid 1997, al cual retornaré en el Capítulo 30, y *Joyful Wisdom* (*Fröhlische Wissenchaft*), traducido por Walter Kaufmann como *The Gay Science*, Nueva York 1974 (*La Gaya Ciencia*, Madrid 1994). Los comentarios sobre Nietzsche son en general pésimos —ya sea esterilizantes, como los de Arthur Danto, o apropiantes, como *Folie et déraison* de Foucault. Entre las excepciones está Erich Heller, *The Desinherited Mind*, Harmondsworth 1961, que tiene un potente capítulo sobre Nietzsche.

Obras recientes sobre las virtudes ayudan a clarificar algunos de los asuntos —notablemente el extenso *Fragility of Goodness* de Martha Nussbaum, Cambridge 1985, y el brevísimo *Pagan Virtue* de John Casey, Oxford 1990. Hay quienes encuentran importantes ideas en *After Virtue* de Alasdair MacIntyre, Notre Dame 1981; no siendo uno de ellos, recomiendo las *Ennéadas* de Plotino, que trata la virtud (por ejemplo, 1.2 [19], 1.4 [46] y 1.5 [36]), junto con otros textos antiguos como *Phryne's Symposium* (en R. Scruton, ed., *Xanthippic Dialogues*, Londres 1993).

Preguntas:

(1) ¿Qué es la virtud?

(2) ¿Es la felicidad el objetivo final?

(3) ¿Por qué debo ser corajudo?

(4) ¿Por qué debo ser justo?

(5) ¿Puedo anhelar la excelencia mientras que desprecio al *Übermensch*?

(6) ¿Cuál es la estrategia de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*?

(Ver, por ejemplo, R. Scruton, *Sexual Desire*, cap. 11; David Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Oxford 1986; y Philippa Foot, "Utilitarianism and the Virtues", *Mind* 1989).

(7) ¿Por qué y con qué consecuencias contrasta Nietzsche "deseo de verdad" con "deseo de poder"?

(Ver *Más Allá del Bien y del Mal*, secciones iniciales).

Capítulo 21: Vida, Muerte e Identidad

En este capítulo se tratan tres temas que habitualmente se analizan por separado: la vida, la identidad personal y la muerte. El segundo de ellos es el que ha recibido la más constante atención por parte de los filósofos.

Vida

La defensa del vitalismo que hizo Henri Bergson en *La Evolución Creadora,* Madrid 1985, no deja de tener interés. Esquemáticamente, los filósofos abordan el problema de la vida en dos formas. Una de ellas considera a la vida como un proceso especial en el mundo natural y trata de describir el lugar que ella ocupa en la larga cadena del Ser. Ésta es la forma que adoptó Aristóteles en sus escritos biológicos; Spinoza hizo lo mismo. La otra forma trata de derivar un paradigma a partir del concepto de vida, que sería el paradigma al que aspira todo lo demás. Ésta fue la forma como Leibniz abordó el problema con su teoría de *vis viva,* y de otros pensadores como A.N. Whitehead que argumentan que la vida revela la naturaleza del mundo como un proceso. Todavía vale la pena leer *Process and Reality,* Nueva York 1978, y *Adventures of Ideas,* Cambridge 1933, ambos de Whitehead, y las obras de los "teólogos del proceso" a quienes él inspiró. (Ver Capítulo 25).

Identidad personal

Se ha escrito mucho sobre este tema y se han diseñado muchos experimento *mentales* (*thought-experiments*) emocionantes, que empujan nuestro concepto de persona hasta sus límites. Sin embargo, los aspectos que se consideran no son siempre los mismos. Hume, por ejemplo, en el *Tratado,* Libro I, Parte IV, 5-6, se preocupa del tema de qué, si es que hay algo, une las ideas e impresiones de un individuo en particular. Hume no se preocupó del asunto de la identidad, ya sea en el sentido de lo que diferencia a una persona de otra, o en el sentido de la igualdad en el tiempo. Su intento frente al problema que él se planteó y su heroico fracaso están muy bien resumidos por David Pears en su *Hume's System,* Oxford 1990.

La forma como actualmente se discute el problema de la identidad personal tuvo su origen en un artículo de Bernard Williams: "Personal Identity and Individuation", *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1956-7. Este artículo fue seguido de otros, entre los cuales los más importantes son "Imagination and the Self" (*Proceedings of the British Academy,* 1966) y "The Self and the Future", *Phil. Rev.* 1970. Éstos se reproducen en la colección *Problemas del Yo* de Williams, México, 1986. Otros participantes importantes en el juego son Sydney Shoemaker

(*Self-knowledge and Self-identity*, Nueva York 1963) y Derek Parfit, empezando con "Personal Identity" en *Phil. Rev.* de 1971, y terminando con *Reasons and Persons*, Oxford 1986. El enfoque radical de Parfit, diseñado para desestablecer por completo el concepto de identidad personal, es rechazado por David Wiggins: ver especialmente su "Locke, Butler and the Stream of Consciousness" en A. Rorty, ed., *The Identities of Persons*, Berkeley 1989. También cabe mencionar a John Perry, cuyos artículos sobre este tema aparecen en su *Personal Identity*, California 1975, y cuyo *Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Indianápolis 1978, es una introducción ejemplar a algunos de los temas discutidos en este capítulo. También hay discusiones interesantes en A. Peacocke y G. Gillett, eds., *Persons and Personality*, Oxford 1987, especialmente el artículo de David Wiggins, "The Person as object of science, as subject of experience, and as locus of value".

El debate histórico entre Locke, Butler y Reid aparece en:

Locke, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, Libro II, cap. xxvii.

Butler, "Of Personal Identity", en A. Flew, ed., *Body, Mind and Death*, Londres 1964.

Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Ensayo 3, caps. 4 y 6. (Londres 1941).

El debate entre estos tres estableció la cuestión de la identidad personal a través del tiempo, lo cual va al meollo de aquello que llamamos "persona".

Preguntas:

(1) ¿Es efectiva la acusación de circularidad en contra de Locke? (Ver Perry, "Personal Identity, Memory and the Problem of Circularity", en su *Personal Identity*, *op cit.*, y Wiggins, "Locke, Butler and the Stream of Consciousness", en Rorty, *op. cit.*).

(2) ¿Qué es lo erróneo en la definición de persona de Locke? (Ver *Ensayo*, II, xxvii, y Wiggins, *op. cit.*).

(3) Algunos filósofos —por ejemplo, Strawson (*Individuos*, cap. 3) y Wiggins— alegan que el concepto *persona* es primitivo. ¿Qué significa esto, y es verdad?

(4) ¿Se demuestra algo mediante los experimentos mentales referidos a transplantes de cerebros y esas cosas? (Ver Wiggins, *op. cit.*, que es muy escéptico acerca de esto).

(5) ¿Podría haber una persona parfitiana?

(6) ¿Las personas son miembros de una clase natural? Si es así, ¿el concepto *persona* es el concepto de esa clase?

(7) ¿La solución al problema de la identidad personal ha de descubrirse o deberá estipularse?

Existencia y esencia
El lector interesado en el existencialismo encontrará una excelente introducción en David Cooper, *Existentialism*, Oxford 1990. Cooper cita todos los textos relevantes; las citas que doy son de Sartre, *Existencialismo y Humanismo*, Madrid 1994; Heidegger, *Ser y Tiempo*, y José Ortega y Gasset; "El Hombre y la Técnica", en *Historia como Sistema*, Madrid 1987.

Muerte
He aquí las principales lecturas sobre este tema:
Lucrecio, *De la Naturaleza de las Cosas*, Libro 9.
Epicuro, Letter to Menoeceus, en *Epicurus, the Extant Remains*, ed. C. Bailey, Oxford 1926.
Thomas Nagel, "Death" en *Mortal Questions*, Cambridge 1979.
D.Z. Phillips, *Death and Immortality*, Cambridge 1970.
Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*, Oxford 1992.
C.J. Ducasse, *Nature, Mind and Death*, Londres 1951.
John Donnelly, ed., *Language, Metaphysics and Death*, Nueva York 1978.
Paul Edwards, "My Death", en *Encyclopedia of Philosophy*, vol. V, pp. 416-9.
Stephen Rosenbaum, "The Symmetry Argument: Lucretius Against the Fear of Death", *Phil. and Phenomenological Research*, 1989.
(Una defensa del punto de vista lucreciano sobre el temor a no existir en el futuro, no es tan irracional como el temor a no haber existido en el pasado).
H. Silverstein, "The Evil of Death", *Journal of Philosophy*, 1980.
Antony Flew, *The Logic of Mortality*, Oxford 1987.
(Una vigorosa crítica a la creencia de vida después de la muerte).
S.T. Davis, ed., *Death and the Afterlife*, Londres 1989.
También son importantes los argumentos originales de Platón para la inmortalidad del alma en el *Fedón*, 67A y 102A-107A.

Las reflexiones de Bernard Williams sobre el *Makropoulos Case* aparecen en su *Problemas del Yo, op. cit.*; la defensa de Schopenhauer acerca del suicidio aparece en el Libro IV de *El Mundo como Voluntad y Representación*, y también en un ensayo sobre el suicidio, publicado en la edición Penguin de los ensayos de Schopenhauer y en otras partes; la defensa de Nietzsche sobre la muerte en el momento adecuado (muerte voluntaria) aparece en *Thus Spoke Zarathustra*, trad. R.J. Hollingdale, Harmondsworth 1961, pp. 97-9 (*Así Hablaba Zaratustra*, Barcelona 1997); la descripción de Heidegger sobre el "Ser-hacia-la-muerte" está en la División II, cap. 1 de *Being and Time*, pp. 290-311 de la edición inglesa, trad. J. Macquarrie y E. Robinson, Oxford 1962 (*Ser y Tiempo*, Santiago de Chile 1997).

Capítulo 22: Conocimiento

Lecturas básicas:
J. Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford 1985, lúcido resumen de las posturas modernas, lo cual lo convierte en un útil texto.
T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford 1986, cap. 5.
A. Phillips Griffiths, ed., *Knowledge and Belief*, Oxford Readings, Oxford 1967: contiene el artículo de Gettier (que apareció originalmente en *Analysis*, vol. 23, 1963) y otros útiles materiales.
R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford 1981. Un texto difícil, cuyo argumento se presenta más claramente en el cap. 3 de Dancy.
También es útil estudiar lo siguiente:
Platón, *Theaetetus*, ed. Burnyeat, Cambridge 1991, junto con el comentario de Burnyeat (*Teeteto*, Barcelona 1990).
J.L. Austin, "Otras Mentes", en *Ensayos Filosóficos*, Madrid 1988: la primera exposición importante de la teoría de la confiabilidad (*reliability*).
A. Goldman, "A Causal Theory of Knowledge", *Journal of Philosophy*, vol. 64, 1967.
A. Goldman, "Discrimination and Perceptual Knowledge", *Journal of Philosophy*, vol. 73, 1976.
W.V. Quine, "Epistemología naturalizada", en *Relatividad Ontológica y Otros Ensayos*, Madrid 1974.
Colin Radford, "Knowledge by Examples", *Analysis*, vol. 29, 1969.
Colin McGinn, "The Concept of Knowledge", no publicado.

McGinn sostiene que los análisis locales del conocimiento fracasan porque no acomodan el hecho de que, para saber que *p*, un sujeto debe ser confiable respecto a todo un *ámbito* de proposiciones, no solamente esa proposición *p*. Supongamos que hay un palo chueco metido en el en agua, donde los polos derechos normalmente se ven chuecos. Yo creo que *está* doblado en base a observarlo; mientras que en el análisis de Nozick, esto sería una causa para saber que *está* doblado. Pero no lo sé, porque en estas circunstancias no puedo ser considerado responsable con respecto a proposiciones de ese tipo.

Preguntas:

(1) ¿Cuál es la lección de los ejemplos Gettier?

(2) ¿Por qué decimos que el "saber cómo" (*knowing how*) es una forma de conocimiento?

(3) ¿Puede una teoría del conocimiento usarse para combatir los argumentos del escéptico? (Ver Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford 1984).

(4) ¿Qué es una creencia? (Ver Phillips Griffiths, en Phillips Griffiths, *op. cit.*).

(5) ¿Cuáles son las dificultades más importantes de la "teoría del rastreo" (*tracking*) de Nozick? (Ver Dancy, *op. cit.*).

Capítulo 23: Percepción

Los artículos más importantes sobre el tema están incluidos en dos de los Oxford Readings, el titulado *The Philosophy of Perception*, editado por G.J. Warnock, Oxford 1967, y el titulado *Perceptual Knowledge*, editado por Jonathan Dancy, Oxford 1988. El segundo está más al día y refleja el desarrollo ocurrido desde que se publicó la colección de Warnock. También son importantes los ensayos incluidos en Tim Crane, ed., *The Contents of Experience*, Cambridge 1992.

Recientemente, los filósofos de la percepción se han preocupado de tres preguntas: primero, el carácter de la experiencia perceptiva: ¿puede cualquier tipo de experiencia ser, o transformarse en, una percepción? ¿Qué diferencia hay entre *tener* una experiencia perceptiva y el hecho de *inferir* algo respecto del mundo a partir de una experiencia que de por sí no es perceptiva? Parece que aquí hay una diferencia real, ¿pero cómo se caracteriza? ¿Es esto parte de la *fenomenología* de la experiencia perceptiva? ¿O es algo que se deduce de las circunstancias en las que se produjo la experiencia? El libro de Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona 1997, trata de hacer un análisis fenomenológico de la experiencia perceptiva, con el que muestra sus peculiaridades, y también rechaza la teoría empirista que sostiene que las percepciones implican, por un lado, un dato, y por el otro, una interpretación. La interpretación y la experiencia se interpenetran, y la experiencia misma marca al mundo con su propio carácter intencional. Además, este carácter refleja nuestra naturaleza como seres activos, vemos a las cosas bajo conceptos cuyo sentido se deriva de la actividad, planeamiento, intención y deseo, y no sólo de especulaciones intelectuales. El mundo humano está esencialmente "listo para la acción", y de antemano es así como se ve.

El segundo problema se refiere a la naturaleza de la información que se obtiene a través de la percepción. Lo que veo no depende sólo de mi "input" sensorial, sino también de mi conocimiento previo. Por esta razón, Fred Dretske, en *Seeing and Knowing*, Londres 1969, describe la información perceptiva como esencialmente incrementativa: percibir es ascender a un nuevo estado de información a partir del que lo precedía. Dretske da también un acabado análisis del proceso de percepción, el que, aunque es cuestionable en muchas partes, es tan increíblemente seco y aburrido que muchos filósofos han decidido aceptarlo sin leerlo.

El tercer campo de especulaciones se relaciona con la conexión entre percepción y lo que algunos filósofos (por ejemplo, John

McDowell, "Criteria, Defeasability and Knowledge", en Dancy, *op. cit.*, y "*De Re* senses", en Crispin Wright, ed., *Frege, Tradition and Influence*, Oxford 1984) llaman la creencia *de re*. Si veo a Mary, y al hacerlo creo que hay una mujer en estado de desesperación parada en la puerta de calle, sería normal decir que yo creo *de* Mary, que está parada en la puerta de calle y en estado de desesperación. Pero podría no saber que esa mujer es Mary. En ese caso, el objeto de mi creencia se adquiere a través de mi percepción, la que, a su vez, se identifica a través de la conexión causal que existe entre mi estado mental y un ítem del mundo. Al identificar de esta manera el objeto de la creencia, lo identifico más como un "material" que como un objeto "intencional". Puedo sustituir descripciones equivalentes de Mary *salva veritate*, y de hecho, para describir en forma precisa mi creencia, es necesario que la identifique precisamente de ese modo. No hay manera de determinar sobre qué es mi creencia, partiendo simplemente de mirar hacia "adentro", hacia la representación mental. Al identificar la creencia hago una referencia *esencial* hacia las cosas en el mundo. (Esto es paralelo a las modalidades *de re* analizadas en el Capítulo 13). La creencia *de re* es interesante en parte debido a que algunos filósofos —Putnam, por ejemplo, en "Is Semantics Possible?", en *Mind, Language and Reality*, *op. cit.*— creen que el *de re* es la situación normal y que este hecho nos obliga a revisar nuestra visión de la mente como algo constituido por la *forma como las cosas le parecen* al sujeto. (Para mayor información, ver Capítulo 19, sección 6).

Preguntas:

(1) Si John ve a Mary, ¿debe creer algo respecto a lo que ve?

(2) ¿Qué es un dato sensorial? ¿Existen?

(3) ¿Qué prueba el argumento a partir de la ilusión?

(4) ¿Cuáles son los argumentos para la teoría causal de la percepción? ¿Cuán plausibles son?

(5) ¿Es la percepción la base del conocimiento?

(6) ¿Qué es una experiencia perceptiva, y en qué forma se parece o no se parece a una sensación?

(7) ¿Hay algún argumento convincente a favor o en contra del fenomenalismo?

(Ver Russell, *Lecciones sobre el Atomismo Lógico*, en *Lógica y Conocimiento*, Madrid 1981; R. Scruton, "Objectivity and the Will", en *Mind*, 1971; y Gareth Evans, "Things Without the Mind", en *Collected Papers*, Oxford 1985).

Capítulo 24: Imaginación

Esta charla explora un tópico que, en mi opinión, por lo general se considera un subproducto filosófico. Se produce mucha confusión por

el hecho de que los filósofos han usado la palabra "imaginación" y ella ha sido percibida de maneras radicalmente distintas, a veces confundiendo las dos ideas diferentes a las que me refiero en este capítulo: la de la imaginería mental y la del pensamiento creativo (sea o no acompañado o expresado en imaginería). En su revisión histórica, *Imagination*, Londres 1976, Mary Warnock se esfuerza poco o nada por mantener estas dos nociones aparte, en detrimento del argumento. (Su principal interés es mostrar el lugar de la imaginación en la epistemología de las figuras de mayor relevancia histórica, como Hume y Kant, quienes sostuvieron que la percepción y la creencia de sentido común involucran el ejercicio de algo que ellos llamaron imaginación).

La percepción de que la imaginación está involucrada en la percepción cotidiana también es defendida por filósofos modernos: P.F. Strawson, en "Imagination and Perception", en L. Foster y J.W. Swanson, eds., *Experience and Theory*, Cambridge Mass. 1970. Esta visión es contrarrestada por Roger Scruton, en *Art and Imagination*, Londres 1974, especialmente la Parte II.

Otras fuentes incluyen:

J.P. Sartre, *La Imaginación*, Barcelona 1980.

J.P. Sartre, *L'Imaginaire*, París 1940, trad. como *The Psychology of the Imagination*, Nueva York 1948.

Hidé Ishiguro, "Imagination", en B. Williams y A. Montefiore, eds., *British Analytical Philosophy*, 1966.

Hidé Ishiguro, "Imagination", *A.S.S.V.*, 1967.

L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Parte II, sección xi, para la clásica discusión de "ver como" (*seeing as*).

Hay dos temas accesorios que surgen del de la imaginación: la naturaleza de la representación (y especialmente de la representación en el arte) y la naturaleza de las ficciones y nuestras respuestas a las ficciones.

Representación

(1) Nelson Goodman, *Los Lenguajes del Arte*, Barcelona 1974, caps. 1 y 2: para una clara descripción de la teoría semántica.
(2) Richard Wollheim, *Painting as an Art*, Londres 1987, que contiene críticas incidentales de Goodman, así como también el desarrollo de la distinción borroneada en "Seeing as and Seeing in" del mismo autor, incluido en la segunda edición de su *Art and its Objects*, Cambridge 1980.
(3) Roger Scruton, *Art and Imagination*, *op. cit.*, cap. 13.
(4) Roger Scruton, *The Aesthetic Understanding*, Manchester 1983, para una discusión de la representación en relación a la música y la fotografía.

Ficciones
Kendall Walton, *Mimesis as Make-Believe*, Cambridge Mass. 1990.
Colin Radford y Michael Weston, "How can we be moved by the fate of Anna Karenina?", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, Nº 69, 1975, pp. 67-93.
Frank Palmer, *Literature and Moral Understanding*, Oxford 1992.

Preguntas:

(1) ¿Cuál es la relación entre imaginar y tener una imagen?

(2) ¿Qué ocurre cuando en una figura ambigua cambio de ver un aspecto a ver el otro aspecto?

(3) ¿Cuál es la conexión entre imaginar que *p* y creer que *p*?

(4) ¿Qué es una representación? (*depiction*)

(5) Cuando respondo a la congoja de un personaje en una obra dramática, ¿siento verdadera simpatía?

Capítulo 25: Espacio y Tiempo

Lecturas:
D.W. Hamlyn, *Metaphysics*, Cambridge 1984, cap. 7.
H. Reichenbach, *The Philosophy of Space and Time*, Nueva York 1957.
Kant, "La Estética Trascendental", en *Crítica a la Razón Pura*.
R.M. Gale, ed., *The Philosophy of Time*, Londres 1968. Una colección útil que contiene extractos de autores importantes, incluyendo todo lo que el lector debe leer de McTaggart.

El estudio del espacio y el tiempo se ve complicado por la intromisión de la física; físicos con mentalidad filosófica (notablemente Einstein en *Sobre la Teoría de la Relatividad Especial y General*, Madrid 1994, y Stephen Hawking en su *Historia del Tiempo*, Barcelona 1997) han cambiado el énfasis en las discusiones recientes. Es difícil captar bien la física moderna y es mejor ser guiado por un filósofo con mentalidad física, como Bas Van Fraassen, cuyo *An Introduction to the Philosophy of Time and Space*, Nueva York 1970, sigue siendo uno de los mejores textos introductorios sobre el tema.

1. Euclides y la geometría visual
En el debate sobre la existencia de tal cosa como una geometría visual o fenomenal (en oposición a la geometría física de cosas en el espacio), aún persiste la sugerencia (por ejemplo, de P.F. Strawson, en *The Bounds of Sense*, Londres 1966, endosando a Kant, en "La Estética Trascendental" de la *Crítica a la Razón Pura*) de que la geometría visual *es* esencialmente euclidiana. El argumento es contrarrestado en un iluminador artículo de G.J. Hopkins, "Visual Geometry", *Phil. Rev.*, 1976, reimpreso en Ralph Walker, ed., *Kant on Pure Reason*, Oxford 1982.

2. Hilbert y los sistemas axiomáticos

El mejor modo de interiorizarse con el tema de esta sección es mediante un estudio de los sistemas axiomáticos en general. Ver, por ejemplo, W.V. Quine, *Methods of Logic*, Cambridge Mass. 1982, y, para la aplicación al estudio del espacio, Graham Nerlich, *The Shape of Space*, Cambridge 1976.

3. Espacio no-euclidiano

La discusión más completa (aunque lejos de ser seductora) es la de A. Grunbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, Dordrecht 1973, aunque Reichenbach, *op. cit.*, sigue siendo útil y accesible. Ver también:

H. Minkowski, "Space and Time", en Albert Einstein *et al.*, *The Principle of Relativity*, Nueva York 1923.

M. Jammer, *Concepts of Space*, Nueva York 1960 (es una buena revisión histórica).

G. Nerlich, *The Shape of Space*, *op. cit.*

4. Espacio relativo y absoluto

La correspondencia entre Leibniz y Clarke (ed. H.G. Alexander, Manchester 1956) sigue siendo una excelente introducción a los asuntos que nos interesan. Ver también:

Isaac Newton, *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, Madrid 1987, Escolio a las definiciones.

A. Einstein, *Sobre la Teoría de la Relatividad Especial y General*, Madrid 1994.

El argumento de Kant acerca de la mano izquierda y la mano derecha ha provocado muchos comentarios. Ver, por ejemplo, Chris Mortensen y Graham Nerlich, "Spacetime and handedness", *Ratio*, 25, 1983, pp. 1-13.

5. ¿Cuántos espacios hay?

A. Quinton, "Spaces and Times", *Philosophy* 37, 1962.

El argumento ha sido discutido en:

Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge 1966.

T.E. Wilkerson, *Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford 1976.

6. El misterio del tiempo

Ver la intrigante discusión de H. Reichenbach, *The Direction of Time*, Berkeley California 1956.

San Agustín, *Las Confesiones*, Madrid 1988.

W.C. Salmon, ed., *Zeno's Paradoxes*, Indianápolis 1970.

Bertrand Russell, "On the Experience of Time", *Monist*, vol. 25, 1915, pp. 212-33.

J. Butterfield, "Seeing the Present", en *Mind*, vol. 93, 1984, pp. 161-76.

P. Coveney y R. Highfield, *La Flecha del Tiempo*, Barcelona 1990: da una buena descripción de la naturaleza irreversible del tiempo y de los procesos físicos.

7. La irrealidad del tiempo
Aristóteles, *Física*, IV. 10-14. 217b-244a.
Plotino, *Enneads*, III. 7. (45), "On Eternity and Time".
J. McT. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, ed. C.D. Broad, Cambridge 1921 y 1927, vol. 2, cap. 33.
P.T. Geach, *Love, Truth and Immortality*, Londres 1979. (Contiene una buena descripción del argumento de McTaggart).
W. Sellars, "Time and the World Order", en H. Feigl y G. Maxwell, eds., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Mineápolis 1962, pp. 527-616.

8. Respuestas al argumento
Michael Dummett, "The Unreality of Time", en *Truth and Other Enigmas*, Londres 1976.
D.H. Mellor, *Real Time*, Cambridge 1980. Este libro vio la luz como una serie de charlas en la radio, y por lo tanto, es excepcionalmente lúcido, sin trivializar el argumento en ningún momento.
R.M. Gale, *The Language of Time*, Londres 1968: un intento anterior en la misma dirección.

9. El tiempo y la primera persona
Henri Bergson, *Time and Freewill*, trad. F.L. Pogson, Londres 1911.
Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona 1997.
Ver también discusión en Capítulo 31.

10. Proceso y llegar a ser
Una útil introducción a la filosofía del proceso es la colección editada por D. Browning, llamada *Philosophers of Process*, Cambridge Mass. 1972. Contiene extractos de todos los autores más importantes, incluyendo Whitehead, Dewey, James y Hartshorne. Para una discusión más detallada, ver:
A.N. Whitehead, *Proceso y Realidad*, Buenos Aires 1956.
Charles Hartshorne, *Divine Reality: a Social Conception of God*, New Haven 1982.

11. Eternidad, y 12. La música de las esferas
Estas secciones tratan temas que han recibido poca atención de parte de los filósofos modernos. Sin embargo, en Malcolm Budd, *Music and the Emotions: the Philosophical Theories*, Londres 1985, hay un excelente resumen sobre la teoría de la música de Schopenhauer. Para una des-

cripción del movimiento musical, ver Roger Scruton, "Understanding Music", en *The Aesthetic Understanding*, Londres y Manchester 1983.

Ver también Plotino, *op. cit.*, arriba, bajo 7.

Capítulo 26: Matemáticas

Lecturas:
Frege, *Fundamentos de Aritmética*, Barcelona 1972.
Charles Parsons, "Mathematics", en *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards.
También son útiles:
Bertrand Russell, *Principios de la Matemática*, Madrid, 1977.
Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres 1919.
P. Benacerraf y H. Putnam, eds., *Philosophy of Mathematics*, Cambridge 1984.
(Ésta sigue siendo la colección más accesible y central filosóficamente de material sobre este tópico).
David Bostock, *Logic and Arithmetic*, vol. 1, Natural Numbers, Oxford 1974; vol. 2, Rational and Irrational Numbers, Oxford 1979.
(Una descripción trabajosa y meticulosa).
Hay una introducción accesible al teorema de Gödel por E. Nagel y R. Newman: *El Teorema de Gödel*, Madrid 1974.

Más allá de estas referencias esenciales, yo no me propongo guiar al lector más allá en este tema, el que rápidamente se torna demasiado técnico para ser tratado en un texto introductorio.

Capítulo 27: Paradoja

No hay un acceso fácil para profundizar en este tema. El único modo de progresar es tomar las paradojas una por una e intentar resolverlas, refiriéndose a lo mejor de la literatura reciente. Esto es lo que hace R.M. Sainsbury en su libro ejemplar sobre el tema: *Paradoxes*, Cambridge 1988.

No hay mejor guía a los *argumentos* de los presocráticos que Jonathan Barnes, *Los Presocráticos*, Madrid 1992. Sobre el segundo Aquiles, ver Lewis Carroll en *Mind*, vol. 4, 1895, pp. 278-80. Las numerosas paradojas sobre el infinito son analizadas esclarecedoramente por A.W. Moore, *The Infinite*, Londres 1990.

Capítulo 28: Espíritu Objetivo

Ésta es otra área en crecimiento, como la filosofía de la mente, donde la filosofía moderna ha comenzado a cambiar el modo como se conci-

be el tema. Por lo tanto, el lector profitará de una guía más detallada al territorio y a la literatura en continuo crecimiento.

Los textos introductorios son pocos y decepcionantes. Uno de los mayores problemas es que hasta hace poco la filosofía política no había sido considerada por los filósofos analíticos como un área central de interés, y por lo tanto, los métodos de la filosofía moderna han sido aplicados sólo de una manera espasmódica al análisis de las instituciones políticas y los argumentos. La primera obra importante de filosofía analítica dedicada al tema —T.D. Weldon, *The Vocabulary of Politics*, Londres 1953— parece estar motivada en gran medida por el deseo de mostrar que no hay tal tema, o al menos, que una claridad en el uso de nuestro lenguaje desactivaría sus problemas más importantes. Weldon sigue siendo importante a pesar de que nadie está convencido por su método o sus conclusiones.

Yo recomiendo la introducción de A. Quinton en *Filosofía Política*, Madrid 1974, un libro que también contiene importantes artículos y resúmenes que vale la pena leer. El *Dictionary of Political Thought* de Roger Scruton, Londres 1982, contiene breves bosquejos de los conceptos, teorías, filosofías, filósofos e ideologías políticos. Esto puede ser de gran ayuda en una de las tareas mayores de la filosofía política, que es usar los términos consistentemente, sabiendo lo que significan.

La literatura moderna es copiosa y, como ya señalamos, dista de ser satisfactoria. Hay una breve introducción de D.D. Raphael llamada *Problems of Political Philosophy*, Londres 1980, que es bastante aburrida e irregular, a pesar de que tiene partes útiles. Más sustancial, aunque un poco antigua, es S.I. Benn y R.S. Peters, *Social Principles and the Democratic State*, Londres 1959. Las mejores colecciones de artículos son las editadas por Quinton, *op. cit.*, y por Jeremy Waldron (*Theories of Rights*, Oxford 1985) en Oxford Readings en la serie Philosophy, y las cinco series de artículos llamados *Philosophy, Politics and Society*, Oxford 1956-79, editados por P. Laslett, W.G. Runciman *et al.*

Comencé con el dilema del prisionero, aunque se trata de un tema que no es para principiantes cuando se lo analiza en forma correcta. Las siguientes referencias corresponden al análisis de tipo estándar de la teoría del juego:

A. Rapoport y A. Chammah, *Prisoner's Dilemma: a Study in Conflict and Cooperation*, Michigan 1965; y

R. Duncan Luce y Howard Raiffa, *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey*, Nueva York 1957.

El dilema del prisionero plantea un problema que consiste en determinar si los prisioneros pueden encontrar alguna estrategia que les ayude a resolver el dilema en la forma más racional, obteniendo al mismo tiempo el máximo de beneficio. La teoría de los juegos diferencia los juegos de suma-cero (donde las ganancias de un jugador

representan las pérdidas del otro, como en un duelo) de los juegos en que los dos jugadores pueden simultáneamente ganar o perder (como en el caso de los prisioneros). La búsqueda de estrategias compatibles con los requerimientos *a priori* de racionalidad, consistencia, etc., provee una fascinante rama de las matemáticas, con muchas y sorprendentes aplicaciones en otras áreas.

1. El contrato social

He aquí los textos históricos claves:
Hobbes, *Leviatán*, Madrid 1996.
Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil.*
Rousseau, *El Contrato Social.*

Kant también tuvo su versión del contrato social, si bien en términos hipotéticos. Él sostenía que una ley es legítima si los seres racionales pudieran contemplar la *posibilidad* de que todo su concordar estuviese ligado por ella. Esta concepción de un contrato hipotético ha ganado gran relevancia en la filosofía reciente gracias al trabajo de Rawls (ver más abajo).

El problema del que "viaja a costillas de" (*free rider*) debe su nombre a Mancur Olson.

2. Objeciones tradicionales

Éstas aparecen, respectivamente, en:
(1) Hume, "Of the Original Contract", en *Essays Moral, Political and Literary.*
(2) Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Oxford 1993.
(3) Hegel, *Filosofía del Derecho*, Madrid 1993.

3. Opción colectiva y la mano invisible

La teoría de la opción colectiva es fascinante y cada vez más compleja. Una comprensible y vivaz introducción es la de Duncan Black, *The Theory of Committees and Elections*, Kluwer US 1987. La segunda parte de este libro contiene una útil revisión histórica. Dentro de la misma tradición está *Political Argument* de Brian Barry, Brighton 1990.

Sobre la mano invisible, el texto clásico de Adam Smith, *La Riqueza de las Naciones*, Madrid 1994, debiera suplementarse con la sutil reformulación de su argumento central por F.A. von Hayek, especialmente en su "Cosmos and Taxis", en *Law, Legislation and Liberty*, Londres 1982.

4. Paradojas de la opción social

La paradoja de la democracia ha sido formulada muchas veces, pero ha sido enunciada en forma precisa dentro del contexto de la filosofía

política moderna por Richard Wollheim, en "The Paradox of Democracy", en P. Laslett y W.G. Runciman, *op. cit.*, vol. 1.

El teorema de Arrow se analiza en Kenneth Arrow, *Elección Social y Valores Individuales*, Barcelona 1994, y en A.F. Mackay, *Arrow's Theorem: the Paradox of Social Choice*, Yale 1980.

La paradoja de la votación de Condorcet se analiza en Duncan Black, *op. cit.*

5. *Voluntad general, la Constitución y el Estado*

Este vasto tema es, en cierto sentido, la totalidad de la filosofía política. La teoría de la constitución está en su punto cumbre en *La Política* de Aristóteles, y en *The State and the Citizen* de J.D. Mabbott, New Edition, Londres 1967, y estos textos siguen siendo extremadamente valiosos. Sobre el gobierno representativo, el estudio con ese título de J.S. Mill aún no tiene competidores serios. La tesis de la separación de los poderes, introducida por Locke en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, recibió su forma moderna de C. Montesquieu, en *The Spirit of the Laws*, Cambridge 1989. Estos tres tópicos, muy discutidos por los teóricos políticos, han recibido muy poca atención de los filósofos políticos recientes.

Una buena revisión de la filosofía del estado es aquella de R.A.D. Grant, "Defenders of the State", en G.H.R. Parkinson, ed., *An Encyclopedia of Philosophy*, Londres 1988.

6. *Justicia*

Ésta es un área donde se ha concentrado la mayoría de las discusiones recientes, debido en gran parte a la obra seminal, *Teoría de la Justicia* de John Rawls, Madrid 1995, y a la fuerte respuesta de Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, México 1988. Sin embargo, estos dos pensadores no tienen el monopolio del tema, como el lector puede constatar en el útil aunque partidista análisis de J.R. Lucas, *On Justice*, Oxford 1989, y al remitirse a los siguientes clásicos:

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1131f;
La Política, 1280f.
Hume, *Tratado*, Libro III, sección 2.
H.L.A. Hart, *El Concepto del Derecho*, Buenos Aires, 1977, cap. 8.
F.A. von Hayek, *Los Fundamentos de la Libertad*, Madrid 1982.

Sin embargo, para poder comprender la filosofía política reciente, es necesario entender la disputa entre Rawls y Nozick. Muy esquemáticamente, la preocupación de Rawls es investigar los fundamentos filosóficos para un "estado de bienestar social", mientras que Nozick pone al día y acentúa el ataque libertario contra la intervención estatal en la distribución de los beneficios.

Es imposible captar la teoría de Rawls sin fragmentarla. Es útil comenzar leyendo el artículo "Justice as Fairness" de Rawls, en Laslett y Runciman, *op. cit.*, segunda serie, y *Teoría de la Justicia*, secciones 1-13 y sección 39, y luego volver a las críticas incluidas en las siguientes publicaciones:

Norman Daniels, ed., *Reading Rawls*, Oxford 1975. (Contiene útiles artículos, especialmente los de Nagel, Dworkin y Hart).

Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford 1973.

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982.

Estos autores ven las características distintivas de la teoría de Rawls a la luz de su liberalismo. Sin embargo, Nozick se preocupa más bien por su aspecto *socialista* y por las restricciones que podría poner a la libertad en nombre de una "distribución justa". El propio Rawls vuelve a este tema en sus conferencias en Harvard, publicadas en *J. Phil.*, 1981, y en un importante artículo en *Philosophy and Public Affairs*, 1985. En el primer trabajo, Rawls toma en forma espectral las presunciones metafísicas que requiere su enfoque del tema, y reconoce que su teoría constituye un "constructivismo kantiano" (es decir, un intento de derivar principios morales a través de la reflexión sobre la idea de una "razón práctica pura"), razón práctica que se aplica en forma independiente de las "condiciones empíricas" de elección cotidiana. En el segundo artículo, Rawls repudia la idea de justicia fundada en un "contrato hipotético" y opta en cambio por un verdadero contrato.

La teoría puede fragmentarse así:

(i) La postura original. Las diferencias conferidas socialmente y los privilegios se eliminan de la premisa social por:

(ii) El velo de ignorancia. Este velo se extiende sobre todos los bienes socialmente conferidos, y no sólo sobre esos. Rawls cae en el problema de convertir a todos los que eligieron originalmente en *ignorantes* de las otras características de la situación (desde el punto de vista de la justicia) que él cree *irrelevantes* —por ejemplo, su sexo, e incluso sus particulares "concepciones de lo bueno".

(iii) Bienes primarios. Son bienes que todos los seres humanos necesitan para una vida mínimamente tolerable en sociedad, y que, por lo tanto, no se pueden esconder detrás del velo de la ignorancia. Se debe suponer que, por lo menos estos bienes, van a ser deseados aun sin referencias a las particulares "concepciones de lo bueno" que se adquieren al ser miembros de una sociedad.

(iv) Contrato social. Los principios preferidos de distribución se logran por un procedimiento de elección colectiva que tiene la forma de un contrato social (es decir, una elección sobre la cual cada miembro de la sociedad tiene derecho a veto). Sólo algo así podría garanti-

zar lo que Rawls piensa que es el requerimiento fundamental de una teoría de la justicia, es decir, que ésta debe ser aceptada por todos los miembros de la sociedad, sea cual sea su posición en ella.

(v) Elección racional. Sin embargo, como todas las diferencias sociales se esconden detrás del velo, el razonamiento que subyace al contrato no necesita referirse a otros principios fuera de los principios básicos de la elección racional en condiciones de riesgo e incertidumbre. De allí que Rawls enmarca la teoría en términos tomados parcialmente de la teoría de la decisión, según la cual la única cosa que debe preocupar es el individuo y sus intereses.

(vi) El Principio de la Libertad. Éste es el primer principio de los dos que se escogieron; aproximadamente lo que sostiene es que cada persona debe gozar del máximo de libertad que sea compatible con una libertad igual para todos los demás. Aunque después revisó este punto, refinándolo y cualificándolo, de todas maneras lo que trata de captar son dos ideas: (a) la prioridad de la libertad en el orden político y (b) el derecho individual al mismo respeto.

(vii) El Principio de la Diferencia. Este principio dice que las diferencias en la obtención de ventajas sociales se justifican en dos circunstancias: (a) en la medida que ellas resulten en un beneficio para todos, y (b) en la medida que se den en oficinas y posiciones que sean accesibles para todos. (Nuevamente esto se refinó sustancialmente en discusiones posteriores).

(viii) Maximización. La condición (a) en (vii) se interpreta así: las personas en las posiciones originales van a tratar de maximizar las ventajas mínimas (éstos son términos tomados de la teoría de la decisión y de la teoría del juego): en otras palabras, la principal preocupación debe centrarse en el miembro de la sociedad que se encuentra en la peor condición.

(ix) Orden léxico. El principio de la libertad es léxicamente prioritario respecto al principio de la diferencia: el principio de la libertad debe satisfacerse antes de aplicar el principio de la diferencia, de manera que "la libertad sólo puede sacrificarse para preservar la libertad". El propio principio de la diferencia se refinó a través de otras aplicaciones de la idea de que existe un orden léxico en los principios.

(x) Intuicionismo. Rawls no llegó tan lejos como Kant, que supone una validez *a priori* para sus principios. En vez de eso, Rawls plantea que los principios deben ser medidos en relación a nuestras intuiciones respecto a la justicia, estableciéndose finalmente un "equilibrio reflexivo" entre las dos cosas.

La teoría de Rawls trata de calzar con las intuiciones que hay detrás de las teorías del contrato social sobre la obligación política; la "Posición Original" es una reconstrucción racional del "Estado de la

Naturaleza" y los principios de justicia son el resultado del Contrato Social, que conduce a una especie de Voluntad general. Por lo tanto, su objetivo es construir una teoría de la justicia en la que la libertad (que corresponde aproximadamente a la idea de Locke sobre los Derechos Naturales) sea un componente fundamental y no un valor político que aparece como una especie de agregado en conflicto potencial con el valor de la justicia. La prioridad "léxica" de la libertad puede pensarse como una teoría generadora de derechos, en la forma que divulgó Dworkin ("Los Derechos como Triunfos", en *Los Derechos en Serio*, Barcelona, 1984). (Para un análisis más lúcido de lo que realmente significa en este sentido, ver J. Raz, "The Nature of Rights", en *Mind*, vol. 93, 1984).

Preguntas:

(i) ¿Qué razones hay para creer que el reflexionar sobre la elección desde la posición original podría arrojar luces respecto a nuestras ideas de justicia y composición social?

(Rawls 3, 4, 22, 29; Nagel y Dworkin en Daniels).

(ii) ¿Cuán espeso es el velo de la ignorancia, y cuán espeso tendría que ser para que emerjan los principios de Rawls?

(Rawls 24, 35; Hare en Daniels).

(iii) ¿Cómo se puede respetar un contrato hipotético?

(Dworkin en Daniels; respecto a la postura kantiana, ver Roger Scruton, "Contract, Exploitation and Consent", en Howard Williams, ed., *Kant's Political Philosophy*, Aberystwyth 1992).

(iv) ¿Cuáles son las razones para escoger los dos principios de Rawls?

(Rawls 26; Nagel y Scanlon en Daniels).

(v)¿Por qué Rawls no es un utilitario? ¿Hay alguna razón para que los que tienen que escoger desde un velo de ignorancia, no escojan al utilitarismo promedio como un principio igualmente racional?

(Rawls 27; Hare y Lyons en Daniels; Barry, *The Liberal Theory of Justice*).

Nozick:

La idea principal detrás del argumento de Nozick es que los individuos tienen derechos; estos derechos son obstáculos morales absolutos para quienes los tratan de descartar. Entre estos derechos de las personas están los derechos de propiedad, de libre acción y de no interferencia en la persecución pacifica de sus proyectos. (En cierto sentido, los derechos son libertades). La visión que subyace a estas ideas recuerda a la de Locke en su Segundo Tratado y en su carta sobre la tolerancia. Sin embargo, el único argumento que usa Nozick para defender la irrevocabilidad de los derechos es una reiteración de la segunda formulación del imperativo categórico de Kant (que dice que

las personas deben ser tratadas como fines y no sólo como medios). Se destaca la idea de una transacción preservadora de la justicia, y la objeción más importante contra las teorías redistribuidas (como se supone que es la de Rawls) es que, como la redistribución sólo se puede lograr a través de coerción, no pueden lograr su meta sin violar los procedimientos que requiere la justicia.

Lecturas:

Jeffrey Paul, *Reading Nozick*, Oxford 1982.

T. Scanlon, "Nozick on Rights, Liberty and Property", en *Philosophy and Public Affairs*, 1976.

Preguntas:

(i) ¿Las "teorías patrón" de la justicia siempre permiten el tratamiento injusto de los individuos? ¿La teoría de Rawls es tal teoría?

(ii) ¿Wilt Chamberlain tiene derecho a su ganancia?

(Cohen y Nagel, en Paul).

(iii) ¿Nozick diferencia las libertades de los derechos?

(iv) ¿Hay alguna versión de la concepción del estado final de la justicia que se escaparía a las críticas de Nozick?

7. Ley

La filosofía analítica de la ley tiene sus orígenes en dos tradiciones: las teorías utilitarias de Jeremy Bentham, y la defensa del positivismo legal de John Austin (*The Province of Jurisprudence Determined*, 1832). He aquí las principales obras:

H.L.A. Hart, *El Concepto del Derecho*, Buenos Aires, 1977. (Una sofisticada defensa de un nuevo tipo de positivismo legal).

Ronald Dworkin, *Los Derechos en Serio*, Barcelona, 1984: una especie de respuesta a Hart, que bosqueja una nueva teoría de la ley común.

Ronald Dworkin, *El Imperio de la Justicia*, Barcelona, 1988, fallido intento del mismo autor por completar esa teoría.

Joseph Raz, *The Authority of Law*, Oxford 1983, quizás el más sofisticado intento reciente para establecer qué es la ley y qué la distingue de otros tipos de razonamiento.

8. Libertad

Lecturas:

J.S. Mill, *On Liberty* (*Sobre la Libertad*, Madrid 1997), en *Three Essays: On Liberty, Representative Government, and the Subjection of Women*, Oxford 1975.

Sir James Fitz J. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, Chicago 1991.

La disputa entre Mill y Stephen ha sido reactualizada en los últimos años en:

H.L.A. Hart, *Law, Liberty and Morality*, Oxford 1968; y

P. Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford 1968.

Además, los siguientes textos son importantes:

I. Berlin, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, Madrid 1996.
R.S. Peters, ed., *Of Liberty*, Royal Institute of Philosophy Lectures, 1981-2.
David Miller, ed., *Liberty*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford 1991.

En gran medida, el análisis que hacen las discusiones modernas del problema, sin llegar a solucionarlo, tienen como base la exposición de Mill. Para Mill, la pregunta era en qué medida se puede otorgar libertad individual frente a los intereses de la sociedad, o al revés, hasta qué punto la sociedad puede restringir la libertad individual. Tanto la forma descuidada como Mill usó el término "sociedad" (significando a veces sociedad civil, otras veces el estado y a veces sólo "presión social"), como el hecho de no haber diferenciado a las entidades sociales que son también agentes corporativos (tales como el estado), de las que no lo son (tales como una multitud), hace que su exposición, a pesar de su aparente claridad, sea difícil de analizar.

Siguiendo a *sir* Isaiah Berlin ("Dos Conceptos de Libertad", en *op. cit.*), se pueden diferenciar dos ideas de libertad política, una negativa y otra positiva. Según la idea negativa, soy libre en la medida que mis proyectos e intenciones no sean impedidos por otros. Según la idea positiva, soy libre en la medida que me realizo como un poder en el mundo. En el primer caso, el problema de la libertad política se aborda de acuerdo al tipo negativo de libertad; en otras palabras, se trata de asegurar para cada individuo una esfera en la que los otros no pueden "interferir". (Una esfera de derechos negativos). El problema es definir cuánto debe abarcar esta esfera y quién tiene el derecho y la autoridad para asegurarla. También cabe preguntarse qué se debe hacer con esa esfera de libertad negativa; en qué forma puedo beneficiarme al tenerla; y cómo usarla para realizar mi naturaleza como ser libre (racional). Ésa es también la pregunta de la libertad positiva, que en ese caso, tiene en general un efecto corrosivo sobre las doctrinas liberales, ya que el liberalismo desea construir tanto una política como una moralidad a partir sólo del concepto negativo de libertad: la idea de llegar a ser libre en un sentido positivo, a través de aumentar mi poder sobre el mundo, implica que las libertades negativas (los permisos) podrían ser sacrificadas en aras de una meta más elevada. (Ésta es la base de la idea marxista que considera las libertades negativas como libertades "burguesas" que aseguran los privilegios de aquellos que pueden aprovecharse de ellas, pero que por lo mismo no sólo contribuyen a la continua servidumbre del resto, sino que al mismo tiempo no son "verdaderas libertades". La verdadera libertad se logra sólo cuando la naturaleza humana se emancipa completamente de sus amarras históricas: sólo entonces nos realizamos como seres libres. Por lo

tanto, no se interfiere con la libertad humana, en su verdadero sentido, cuando se suprimen los derechos de propiedad o cualquier otro derecho a la no interferencia en nombre de los intereses más elevados del estado).

Los enfoques liberales estándar se pueden dividir en tres amplias categorías:

(i) Aquellos que hacen de la libertad (en uno u otro sentido) un valor político supremo y que, por lo tanto, creen que el objetivo que subyace a la ley es la maximización de la libertad. Para estas teorías, la ley puede restringir en forma legítima nuestra conducta, pero sólo con el objetivo de maximizar la libertad general. (A veces el énfasis en la libertad se cualifica en aras de una preocupación por la justicia, como un valor concomitante, en forma tal que la maximización de la libertad se desplaza en favor de una combinación optima de libertad y justicia. En Rawls, la libertad se *absorbe* en la justicia; en Nozick, la justicia se absorbe en la libertad).

(ii) Aquellos que reconocen la pluralidad de los valores políticos y que ven a la ley como un instrumento para poder llevar a cabo estos valores pero que consideran la libertad como un *sine qua non*. Con este punto de vista, antes de intentar otros objetivos políticos, debe garantizarse un mínimo básico de libertad individual. Este punto de vista explica el énfasis que hace la tradición liberal en los "derechos": donde uno de ellos es el derecho al veto individual frente a las intromisiones. Una objeción a la idea positiva de libertad —especialmente como la usan los marxistas— es que no genera una concepción de los derechos individuales. Por lo tanto, según *sir* Karl Popper (*La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, Barcelona, 1992), no es accidental que esta concepción de libertad conduzca a la tiranía.

(iii) Quienes tratan de combinar el énfasis liberal en la libertad negativa con una teoría utilitaria de la justificación: así fue como Mill abordó el problema (en algunas situaciones mentales) y Henry Sidgwick (*Principles of Politics*, Londres 1891). El argumento es aproximadamente así: cuando las personas gozan de libertad negativa, no tienen, *ceteris paribus*, restricciones para llevar a cabo todo lo que decidan hacer, y en gran medida, las personas son los mejores jueces para decidir lo que es más probable que las satisfaga; luego, la libertad negativa tiende a maximizar la utilidad en general. La ingenuidad de la segunda premisa no requiere comentarios.

Las tres formas de teorías liberales tropiezan con graves problemas:

(a) ¿Qué es lo que exactamente quiere decir libertad? ¿Libertad para llevar a cabo deseos sin importar su objetivo? ¿O libertad para escoger en forma autónoma y racional? Si se trata de esta última (libertad en el sentido kantiano), hay que reconocer la legitimidad de

todas las restricciones que adelantan el desarrollo del individuo autónomo. Esto podría significar, reconocer también, la legitimidad de un orden político muy antiliberal. Si es el primero, habría que especificar por qué la libertad es un valor y además mostrar en qué medida deben sacrificarse otros valores para obtenerla. (Ver Minogue y Scruton en Peters, *op. cit.*).

(b)¿Puede la ley permitir lo que prohibe la moral? Si es así, ¿cuáles son los límites del permiso legal? El primer tipo de pensador liberal estaría de acuerdo en que se debe permitir todo hasta que se demuestre que limita la libertad de alguien. El segundo es más cuidadoso y generalmente reconoce algún límite *a priori* para lo que es plausible permitir. En este contexto, Mill habla de "daño": se debe permitir todo a menos que dañe a otros. ¿Pero en qué consiste el daño? En particular a mí se me daña con las cosas que me alteran y molestan, y tal vez, por las que me tientan para alejarme del camino de la rectitud.

Tanto en la disputa entre Mill y Stephen como la entre Hart y Devlin (que no muestra un avance intelectual sobre la anterior), estas preguntas se plantean y abandonan con una alarmante rapidez.

Preguntas:

1. "El único fin para el cual se le otorga a la humanidad, individual y colectivamente, el derecho para interferir con la libertad de acción de cualquiera de sus miembros, es la autoprotección" (*Sobre la Libertad*). ¿Qué quiere decir Mill con "autoprotección", y cómo justifica esta afirmación?

2. ¿Cuál es la diferencia entre libertad positiva y negativa, y qué importancia tiene esta diferencia para la filosofía política?

3. ¿Tiene razón Mill al criticar el "despotismo de la costumbre"? (Mill, Burke en *Reflections on the Revolution in France;* Scruton en Peters).

4. ¿Cuál es el valor de la libertad negativa? ¿Con qué valores, si es que los hay, compite la libertad?

5. ¿Hasta qué punto pueden diferenciarse las razones políticas de las morales para una decisión legislativa?

9. Propiedad

Ésta es otra área en crecimiento: los movimientos de los años 60 indujeron renovados ataques a la institución de la propiedad privada, además surgieron de nuevo simpatías hacia las teorías marxistas, ya sea en su forma científica o humanista. El colapso del gobierno comunista cambió nuevamente esta perspectiva, y los pacientes argumentos de F.A. von Hayek en defensa del capitalismo y de la propiedad privada han ganado una nueva audiencia (ver especialmente los ensayos en *Law, Legislation and Liberty*, Londres 1982).

La clásica disputa entre los defensores de la propiedad comunitaria y los defensores de la propiedad privada es tratada en forma elegante por Platón (*La República*, Libro IV, sección de apertura, y Libro V, que también defiende la abolición del hogar familiar) y por Aristóteles (*La Política* 1262b-1266a, donde Aristóteles rebate a Platón y defiende la propiedad privada como parte integral del matrimonio, la familia y el hogar).

Locke dio una forma canónica a la disputa moderna, en cap. 5 del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*; Locke toma los argumentos de Aquino y de otros teóricos de la ley natural como Hooker y Grotius. El argumento de Locke es débil e intuitivo, sin embargo, sus concepciones básicas siguen siendo influyentes y han inspirando, por un lado, la crítica socialista de la propiedad privada (que sostiene que ella crea las condiciones para la "explotación": ver Karl Marx, *El Capital*, vol. 1, parte 3), y por otro, la defensa moderna de la propiedad privada que sostiene que ella es el resultado necesario de la existencia de una justicia regida por un procedimiento (ver Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, cap. 7). Pero es mejor comenzar el estudio de los argumentos sobre la propiedad considerando a Locke. Discusiones recientes incluyen:

L. Becker, *Property Rights*, Cambridge 1982, cap. 4.
K. Olivencrona, en *The Journal of the History of Ideas*, 1974.
Jeremy Waldron, en *Phil. Quarterly*, 1976.
J.P. Day, en *Phil. Quarterly*, 1976.
Nozick, *ASU*, pp. 174ff.
Jeremy Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford 1990.

Los comentaristas en general aceptan que Locke tiene tres argumentos en mente cuando discute la adquisición original de propiedad privada:

(i) Cuando mezclo mi trabajo con algo, poseo ese algo en la misma forma que poseo mi trabajo.

(ii) Cuando mezclo mi trabajo con algo, le agrego valor a ese algo y, por derecho, el valor originado por mi esfuerzo es mío.

(iii) En una situación de necesidad, tengo derecho a usufructuar de los frutos de la tierra, pero con la condición de que esto no ocasione desventajas para otros.

La condición que se estipula en (iii) es más complicada de lo que parece; se la puede dividir en dos partes: implica la "no expoliación", y que lo que "se deja es lo suficiente e igualmente bueno" para los otros. Es más, Locke quiere que esta idea se aplique en forma general, cualificando también a los otros argumentos. Las preguntas que siguen podrían servir de guía para introducir al estudioso en algunas de las dificultades que encierra el argumento de Locke:

(1)¿Se satisface alguna vez lo que Locke estipula? (Ver Nozick, pp. 178ff).

(2)Cuando mezclo mi trabajo con algo que no pertenece a nadie, ¿gano con ello ese algo (Locke), o sólo pierdo mi trabajo (Nozick)?

(3)¿Qué es lo que Locke quiere decir con la idea de "en común", cuando dice que Dios regaló la tierra a la humanidad "en común"?

(4)¿Es justo criticar a Locke porque su idea de "derecho natural" parece ser simplemente un intento de cambiar un "es" por un "debiera" sin siquiera haber planteado el asunto?

(5)¿Cuáles son los derechos de propiedad que Locke trata de justificar? ¿Logró Locke justificar algún derecho de propiedad?

Hegel constituye un útil contrapunto de Locke. Aunque Hegel también defiende la propiedad privada, es mucho más consciente de la naturaleza *institucional* de esta propiedad, que tiene una historia y una personalidad que sobrepasa a los derechos naturales del individuo. Se debe leer lo que sigue:

Philosophy of Right (*Filosofía del Derecho*, Madrid 1993), secciones 41-71 (propiedad); 169-172 (hogar y familia); 189ff. (el "sistema de necesidades").

Marx, "Alienated Labour" y "The Relationship of Private Property", ambos en los manuscritos de 1844, contenidos en David McLellan, ed., *Selections from Marx*, Londres 1988. (La clásica crítica hegeliana-izquierdista de Hegel).

Dudley Knowles, "Hegel on Property and Personality", *Phil. Quarterly*, vol. 33, N° 130, 1979.

Jeremy Waldron, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, capítulo sobre Hegel. (Waldron está tentado a aceptar los postulados de la postura de Hegel, mientras desvía la conclusión en una dirección más socialista).

Al comienzo, Hegel planteó su argumento en el lenguaje de Locke (trabajo, derecho natural, etc.), en parte debido a que Hegel quiere justificar un "derecho de propiedad" como entidad pre-política (aunque radicalmente opuesta a la posibilidad de un "estado de naturaleza" que plantea Locke). Pero, en el curso de la lectura, queda claro que Hegel aspira a incluir mucho más en el concepto de trabajo que lo que pensó Locke. Para Locke, yo poseo mi trabajo tal como poseo mi cuerpo (el "sudor de mi frente"). Para Hegel, el trabajo y la actividad corporal son dos cosas distintas. Sólo un ser racional (un sujeto autoconsciente) es capaz de *trabajo*, ya que el trabajo implica la intención de producir valor. Esta intención no sólo es exclusiva de los seres racionales; es esencial para ellos, ya que sin ella ningún ser racional puede realizar su potencial y ser lo que realmente es. Además, la intención sólo puede darse cuando las circunstancias permiten la propiedad privada del objeto producido. La propiedad debe ser privada,

ya que es la expresión de una voluntad individual y debe mantener una relación de exclusividad con la voluntad que la desea[3].

El lenguaje del argumento es en gran parte metafórico, tal como lo es el de la imaginativa réplica de Marx. El lector debe tratar de poner ambos argumentos en otros términos, y presentarlos como si fueran creíbles para nosotros aquí y ahora.

Probablemente el argumento de Hegel no es más válido que el de Locke, sin embargo, tiene una o dos características interesantes:

(i) Justifica la institución de la propiedad, pero no el de un derecho de propiedad en particular. (Al contrario, la historia determina los derechos particulares).

(ii) Abarca fácilmente el carácter multifacético y compuesto de la propiedad privada, y es perfectamente compatible, por ejemplo, con argumentos que favorecen una legislación de bienestar social (que, de hecho, Hegel fue uno de los primeros en proponer).

(iii) Muestra que si existe el derecho de propiedad, se conecta con la actividad racional *como tal*, y que, por lo tanto, es algo intrínseco a la humanidad, aun cuando sólo puede existir en el contexto social completo que permita la realización de la persona en forma individual.

Preguntas:

(1) ¿Por qué Hegel diferencia (sección 53) tres "modificaciones" de la propiedad?

(2) "Como mi voluntad, como la voluntad de una persona, y por lo tanto, como una sola voluntad, se hace objetiva para mí en mi propiedad, la propiedad adquiere el carácter de propiedad privada" (sección 46). Explique y analice el argumento que sostiene a esa afirmación.

(3) ¿Podría existir una familia sin necesidad de propiedad privada?

(4) ¿Es plausible la idea de Hegel que sostiene que yo me autodefino en la propiedad y realizo mi libertad a través de su uso?

(5) ¿Qué quiere decir Marx con "alienación"? ¿Qué cree él, en forma precisa, que es la conexión entre alienación y propiedad privada?

10. Instituciones

Aquí las preguntas más importantes son metafísicas: por ejemplo, ¿en qué medida tiene sentido pensar que existen individuos en un "estado natural", sin instituciones? El argumento hegeliano es que la personalidad individual es un artefacto que existe sólo a través de las instituciones que lo producen. El argumento se resume y parcialmente se defiende en Roger Scruton, "Corporate Persons", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 1989. Vuelvo a este asunto en el Capítulo 31.

Capítulo 29: Espíritu Subjetivo

El principal texto en este tema es la *Crítica del Juicio* de Kant; no hay comentarios realmente satisfactorios sobre este libro. Para un resumen de la estética moderna, ver R. Scruton, "Aesthetics", en la actual *Encyclopaedia Britannica*. Más que tratar de guiar al lector a través del tema —que no sólo es muy controvertido, sino que también rara vez atrae la atención de los filósofos con las mejores mentes—, me voy a contentar con unas cuantas sugerencias.

Estética y la filosofía del arte

Los filósofos modernos han dicho poco respecto a la naturaleza del interés estético, y prácticamente nada sobre su relación con los intereses morales, religiosos y científicos. Los esfuerzos se han concentrado más bien en la filosofía del arte, y en particular en el problema que crean aburridos impostores como Duchamp: ¿es este urinal firmado una obra de arte?, etc. Esto ha dado lugar a una literatura extremadamente aburrida, que está dirigida a preguntas que pueden contestarse de cualquier manera dejando todo lo que es importante exactamente tal como estaba.

Algunos filósofos han tratado de establecer una unión entre la filosofía del arte y las preguntas más centrales de la filosofía que son las que se relacionan con el significado, la comprensión y el valor. Las más notables son Richard Wollheim, en *Art and its Objects*, 2ª ed., Cambridge 1980, y *Painting as an Art*, Londres y Princeton 1987; Nelson Goodman, en *Languages of Art*, 2ª ed., Indianápolis 1976, y *Maneras de Hacer Mundos*, Madrid 1990, y Stanley Cavell, en *Must We Mean What We Say?*, 2ª ed., Cambridge 1976, y *Disowning Knowledge: In Six Plays of Shakespeare*, Cambridge 1987. Los principales temas que pueden extraerse de las obras de ésos y otros filósofos similares (me refiero a filósofos que comparten la rara combinación de sensibilidad estética y competencia filosófica) son los siguientes:

Ontología del arte

¿Qué clase de cosa es una obra de arte? ¿Dónde y cuándo algo es arte? ¿Ocupan un lugar similar en nuestra ontología las obras musicales, literarias, pictóricas, escultóricas y arquitectónicas?

He aquí las mejores obras en esta área:

Goodman y Wollheim, *op. cit.*

Roman Ingarden, *The Literary Work of Art*, Evanston Ill. 1973.

Jerrold Levinson, *Music, Art and Metaphysics*, Ithaca NY 1990.

Nicholas Wolterstorff, *Works and Worlds of Art*, Oxford 1980.

Arthur Danto, *The Transfiguration of the Commonplace: a Philosophy of Art*, Cambridge Mass. 1981.

Representación
¿Qué significa afirmar que un cuadro representa una escena de batalla? ¿Es la misma propiedad la de una representación hecha en una pintura que la de una descripción en la literatura imaginativa? ¿Representa cosas la música? Me referí a este tema en el Capítulo 24. Los textos principales están en la guía de estudio para ese capítulo; a ellos debe agregarse *Deeper into Pictures* de Flint Schier, Cambridge 1986, y los ensayos sobre fotografía y cine en Roger Scruton, *The Aesthetic Understanding*, Londres y Manchester 1983.

Expresión
Las obras de arte representativo nos confrontan con mundos imaginarios, en los cuales podemos identificar objetos, personas, episodios y acciones del mismo tipo que los que encontramos en el mundo real. Pero las obras de arte abstracto (es decir, no representacional) también tienen significado, mientras que las obras de arte representativo tienen un significado que no se agota por el contenido que representan. Estos hechos llevan a los filósofos a postular otra dimensión del significado estético, para lo cual usan el término "expresión", derivado de Croce, cuyo *Aesthetic*, 1902, estableció por primera vez la diferencia que existe entre representación y expresión. Croce desechó la primera como irrelevante para la empresa estética, y elevó la segunda a la esencia del arte. Las autoridades en este fascinante tema incluyen al brillante discípulo de Croce, R.G. Collingwood (*The Principles of Art*, Oxford 1938), y a los otros ya mencionados.

Juicio estético, valor estético y crítica
¿Evaluamos una obra de arte cuando la interpretamos? Y si es así, ¿qué clase de valores tiene, y por qué ese valor tiene interés para nosotros? En "Of the Standard of Taste", en *Essays, Moral Philosophical and Political*, 1745, Hume trata de establecer un criterio de juicio estético en términos del "veredicto en conjunto de hombres de fuerte inteligencia, unidos en delicado sentimiento, mejorado por la práctica, perfeccionado por comparación, y libres de todo prejuicio". Hume cree que uno puede establecer ese criterio, aun cuando la excelencia estética (el objeto del juicio estético) no sea una "cualidad real" de las cosas en las cuales se puede discernir. Éste es un anticipo de muchos puntos de vista modernos que tratan de reconciliar el carácter subjetivo de lo estético (el hecho de que la belleza está en el ojo del espectador) con una diferencia real entre buen y mal gusto. (Ver, por ejemplo, Roger Scruton, *La Estética de la Arquitectura*, Madrid 1985). El argumento de Anthony Savile, *The Test of Time*, Oxford 1982, arroja una interesante luz sobre el tema, y también Mary Mothersill, en *Beauty Restored*, Oxford 1982.

Imaginación

Este tema se trató en el Capítulo 24. En el contexto de la estética, la teoría de la imaginación aparece en forma prominente en:

R. Scruton, *Art and Imagination*, Londres 1974.
Arthur Danto, *The Politics of Imagination*, Lawrence 1988.
Kendall Walton, *Mimesis as Make-believe*, Londres 1990.

Recientemente han aparecido los siguientes artículos de interés:
J. Margolis, ed., *Philosophy Looks at the Arts*, Filadelfia 1978.
W. Elton, ed., *Aesthetics and Language*, Oxford 1954.
E. Schaper, *Pleasure, Preference and Value*, Cambridge 1983.
R. Shusterman, ed., *Analytic Aesthetics*, Oxford 1990.

El argumento de este capítulo ha sido influenciado por Hegel, cuyo *Aesthetics, Lectures on the Philosophy of Art*, trad. T.M. Kox, Oxford 1974, es uno de los textos seminales de la filosofía moderna, y también por *Cartas sobre la Educación Estética del Hombre* de F. Schiller, Madrid 1969. Aquellos interesados en desenmarañar este tema, debieran consultar David Cooper, ed., *A Companion to Aesthetics*, Oxford 1993.

(El análisis de Sarrasine que hace Barthes se llama *S/Z*, y fue publicado por Editions du Seuil, París 1970; traducción inglesa, Oxford 1990. *Essence of Christianity* de L. Feuerbach fue traducido por M. Evans [George Eliot] y publicado por Harper, Nueva York 1957 [*La Esencia del Cristianismo*, Barcelona 1996]. La distinción entre asociación civil y empresarial que hace Michael Oakeshott es elaborada en su *On Human Conduct*, Londres 1974).

Capítulo 30: El Demonio

Este tema ha sido explorado por R.G. Collingwood en un ensayo sobre la existencia del demonio: "The Devil", en D.Z. Phillips, ed., *Religion and Understanding*, Oxford 1967. Sin embargo, el pensamiento de Collingwood está lejos de los temas auxiliares de este capítulo que pocas veces reciben la atención de los filósofos. No tiene sentido presentar una guía de estudio completa para este capítulo. Aquellos interesados en los pensamientos presentes en él, podrían consultar algunos de los siguientes textos:

Nietzsche, *Genealogía de la Moral*, Madrid 1997.

Cz. Milosz, *El Pensamiento Cautivo*, Barcelona 1985.

R. Scruton, *The Philosopher on Dover Beach*, Manchester 1990, especialmente "Man's Second Disobedience".

F. Dostoievski, *The Devils*, Oxford 1992.

Erich Heller, "The Taking Back of the Ninth Symphony", en *In the Age of Prose*, Cambridge 1984.

Alain Besançon, *La Falsification du bien*, París 1986, sobre la visión de Orwell respecto al propósito del demonio.

Sobre Sartre, ver:
David Cooper, *Existentialism, op. cit.*
R. Scruton, *Thinkers of the New Left*, Londres 1986, cap. 11.
La obra de Cooper simpatiza con Sartre, y es un buen antídoto a mis comentarios.

Sobre Marx, lejos la exposición más clara de su teoría de la historia es G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: a Defence*, Oxford 1979.

Sobre Foucault, ver R. Scruton, *Thinkers of the New Left, op. cit.*, cap. 4.

Sobre deconstrucción, ver R. Scruton, *Upon Nothing*, Swansea 1994.

Capítulo 31: El Sí Mismo y el Otro

En este capítulo se discuten, en forma muy especulativa, temas que son difíciles; hay pocos filósofos anglófonos dispuestos a aceptar la autoridad de la discusión moderna para proveer respuestas frente a una situación que es primariamente espiritual. Pero, para comenzar, también son pocos los filósofos anglófonos que reconocen la existencia de esta situación.

1. Un fragmento de historia
El material histórico de esta sección se trata en forma más extensa en mi contribución a *Illustrated History of Western Philosophy*, editado por *sir* Anthony Kenny, Oxford 1993. Las ideas de Fichte se exponen en su *The Science of Knowledge, with the first and second introductions*, ed. y trad. Peter Heath y John Lacks, Cambridge 1982. La mayoría de los comentarios sobre esta obra son engañosos y generalmente están muy alejados de los intereses de un filósofo moderno. Lo mismo no es verdad respecto a la filosofía del sí mismo de Kant, discutida en forma interesante por varios comentaristas recientes, notablemente:

P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*, Londres 1966, pp. 162-174.

Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell 1963, cap. 2.

Patricia Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford 1991.

Los pasajes cruciales del propio Kant aparecen en el capítulo de la *Crítica a la Razón Pura*, titulado "Paralogismos de la Razón Pura" (capítulo que en la segunda edición fue sustancialmente reescrito), y en la *Crítica a la Razón Práctica.*

El sí mismo trascendental reaparece desempeñando otro papel en la filosofía de Husserl, y aquí merece un estudio independiente. Para Husserl, el sujeto puro nunca se puede lograr como el objeto de su conciencia: porque al hacerlo se le extirpa la esencia de su carácter como sujeto. Si la fenomenología implica la exploración de la conciencia, entonces eventualmente debe abstraer (ver nota de p. 7) a todos los objetos de la conciencia, para descubrir la verdadera estructura de la conciencia, una estructura que es trascendental. He aquí la pregunta importante: ¿Husserl logró decir algo positivo sobre la conciencia trascendente? ¿Y podría haberlo logrado? Ver *Meditaciones Cartesianas*, Madrid 1986, y la seca pero metódica e iluminadora discusión de David Bell, en su *Husserl*, Londres 1990.

2. Gramática de la autorreferencia

Ésta es una de las áreas en crecimiento de la filosofía moderna y que reúne a algunos de los más difíciles problemas filosóficos: la naturaleza del sujeto; el problema de la referencia indicativa y su lugar en una teoría del significado; el problema del tiempo, y la asimetría existente entre el punto de vista "objetivo" y el "subjetivo". Cualquier estudio de esta área debe comenzar por dividirla en sus partes constituyentes. A modo de ensayo, sugiero la siguiente división:

(i) *El significado de los demostrativos.* ¿Se puede decir que un término como "éste" tiene sentido y también referencia? Si es así, ¿es el sentido el que determina la referencia, o para esto hay que recurrir a otras características relacionadas, por ejemplo el contexto en el cual se está usando? La literatura sobre este tema llega hasta el mismo Frege —específicamente al ensayo "The Thought", reimpreso en P.F. Strawson, ed., *Philosophical Logic*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford 1967. Russell también se interesó mucho en el análisis de los demostrativos, porque éstos parecen proveer un paradigma para el significado: la palabra "este" se usa en forma correcta sólo en presencia de la cosa a la cual se está refiriendo (el "significado", como lo llamó Russell). Ver su *Lecciones sobre el Atomismo Lógico*, obra incluida en su colección *Lógica y Conocimiento, op. cit.* Los estudios más recientes incluyen:

David Kaplan, "Dthat", reimpreso en P. Yourgrau (ed.), *Demonstratives*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford 1990.

John Perry, "The Essential Indexical", también en Yourgrau.

Gareth Evans, "Understanding Demonstratives", también en Yourgrau.

Una pregunta que cabe formular es cómo se relacionan los demostrativos "este" y "eso" con los indicativos "yo", "aquí" y "ahora". En ambos casos, las posibilidades de error son limitadas. Pero las palabras "este" y "eso" pueden ser usadas para identificar objetos que se

consideran reales, pero que verdaderamente no lo son (por ejemplo, las alucinaciones). ¿Podríamos usar las palabras "yo", "aquí" y "ahora" en esa forma? ¿Tal vez en los sueños?

(ii) *Indicativos*. La comparación entre "yo", "aquí" y "ahora" es de particular importancia. Si las peculiaridades del "yo" se duplican exactamente en "aquí" y "ahora", se podría sugerir que los "pensamientos-yo" no son la clave para la realidad, como creía Fichte, sino que más bien reflejarían el punto de vista del hablante. (Alternativamente, se podría sugerir que, en un sentido profundo, el espacio y el tiempo son *subjetivos*, o aun, como sugirió McTaggart, irreales). D.H. Mellor, en *Real Time*, Cambridge 1981, y en "I and Now", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1988-9, hace una interesante comparación entre estos indicativos. Thomas Nagel, en *The View from Nowhere*, Oxford 1986, también la hace, pero tal vez no tan seriamente como debiera.

(iii) *"Yo"*. Por supuesto que esta palabra, y el contexto requerido para su uso, debieran ser el principal objeto de estudio. De hecho, lo que nos interesa no es la *palabra* "yo", sino el caso de primera persona, el que se representa por el *uso* de esa palabra o, al menos, por *uno* de los usos corrientes de ella (el uso que Wittgenstein llama el uso "como sujeto": *Blue and Brown Books*, Oxford 1958, pp. 66-7 [*Los Cuadernos Azul y Marrón*, Barcelona 1994]). Hay idiomas en los que no existe el pronombre de primera persona, o en los que es muy poco usado. Pero todos los idiomas contienen y deben contener un "caso de primera persona". (¿Por qué es esto?).

Entre las discusiones recientes, las siguientes son particularmente iluminadoras, aunque hay muy pocos acuerdos entre ellas:

Elizabeth Anscombe, "The First Person", en S. Guttenplan, ed., *Mind and Language*, Oxford 1975.

Zeno Vendler, "A Note to the Paralogisms", en G. Ryle, ed., *Aspects of Philosophy*, Londres 1976.

Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford 1982, cap. 7.

Colin McGinn, *The Subjective View*, Oxford 1983, cap. 2.

Sydney Shoemaker, "Self-reference and Self-awareness", en *Identity, Cause and Mind*, Cambridge 1979.

He aquí una pregunta que cabe considerar: ¿se *refiere* el término "yo"? Anscombe parece pensar que no; otros, en general, que sí.

(iv) *El punto de vista "subjetivo"*: ¿qué es exactamente este punto de vista? ¿Se trata de un punto de vista sobre hechos de por sí objetivos (y, por lo tanto, accesibles para todo el mundo)? ¿O contiene este punto de vista una revelación de hechos específicamente subjetivos: hechos a los cuales sólo tiene acceso una persona? Éste es el tema de una controversia entre Nagel y McGinn, aunque es difícil obtener una respuesta clara a partir de las discusiones de Nagel, que aparecen en *The View from Nowhere* o en sus artículos clásicos "Objective and

Subjective" y "What it's like to be a bat", ambos en *Mortal Questions*, Cambridge 1979.

3. *Cualidades secundarias*
Colin McGinn, en su *The Subjective View, op. cit.*, ha descrito en forma brillante la conexión entre los conceptos de cualidad secundaria y los indicativos. En ese libro da los argumentos para las siguientes conclusiones: que los pensamientos de tipo indicativos y las adscripciones de las cualidades secundarias pueden ser objetivos; que, a pesar de eso, no hay *hechos* que requieran indicativos o términos de cualidad secundaria para sus descripciones; que los indicativos y los términos de cualidad secundaria contienen una relación esencial con el punto de vista de un sujeto de experiencia; que no podemos evitar formas de pensar en términos de indicativos y de cualidades secundarias, porque éstas constituyen un nexo esencial entre el mundo en el que nos situamos y nuestras acciones respecto a ese mundo. Todas estas interesantes tesis son discutibles, y todas merecen ser discutidas.

Lo siguiente es de gran importancia en la literatura de las cualidades secundarias:

Pierre Gassendi, *The Selected Works of Pierre Gassendi*, trad. C. Bugh, Londres 1972.

Descartes, *Principles* I, lxviii; II, iv; en *Selected Philosophical Writings*, trad. J. Cottingham, Cambridge 1988, pp. 160-213.

N. Malebranche, *The Search after Truth*, trad. T. Lennon y P. Olscamp, Columbus Ohio 1980, pp. 55, 75 y 441.

Leibniz, *New Essays on the Human Understanding*, trad. P. Remnant y J. Bennett, Cambridge 1982, pp. 130-37 (*Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, Madrid, 1992).

John Locke, *Ensayo*, Libro II, caps. 3, 8 y 18.

J.W. von Goethe, *Theory of Colours*, trad. Charles Eastlake, Londres 1840, reeditado con introd. de D.B. Judd, Cambridge Mass. 1970.

Thomas Reid, *Works*, 7ª ed., Edimburgo 1872, ed. *sir* William Hamilton, quien cita a Ried y a otros sobre la distinción en vol. II, p. 835; *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge Mass. 1969, p. 254.

L. Wittgenstein, *Remarks on Colour*, ed. G.E.M. Anscombe, trad. L.L. McAlister y M. Schattle, Oxford 1977 (*Cuadernos Azul y Marrón*, Barcelona 1994).

Entre las discusiones más recientes, el alumno podría consultar:

John Campbell, "A Simple View of Colour", en J. Haldane y C. Wright, eds., *Reality, Representation and Projection*, Oxford, por aparecer.

4. *Gramática de la conciencia*
Esta sección recoge las preguntas de las secciones 2 y 3, en el contexto del hecho perplejizante de la inmunidad de primera persona.

¿Cómo se explica esta inmunidad? ¿Y hemos de asumir que siempre se debe explicar de la misma manera?

Entre las contribuciones recientes a este debate, los siguientes textos son importantes:

Donald Davidson, "First-person authority", en *Dialectica*, 1984.

Sydney Shoemaker, "First-person Access", en J. Tomberlin, *Philosophical Perspectives*, vol. 4.

Malcolm Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Londres 1989.

La postura wittgensteiniana que defendí brevemente en el texto de esta lectura está elaborada más extensamente en el Capítulo 3 de *Sexual Desire*, Londres 1986.

Sobre el contraste entre predecir y decidir, y sus conexiones con la visión de primera persona, ver:

D.F. Pears, en P.F. Strawson, ed., *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, Oxford 1968.

H.P. Grice, "Intention and Uncertainty", *Proceedings of the British Academy*, 1976.

5. Construcción social del sí mismo

En cierto sentido, el tema de esta sección es el de *Fenomenología del Espíritu* y *Filosofía del Derecho* de Hegel. Es discutido de otra manera por el sociólogo fenomenólogo Alfred Schutz, en sus escritos un tanto planos y llenos de jerga: en particular, las dos colecciones de sus ensayos y *The Structure of the Lifeworld*, La Haya 1974.

Sobre la risa, ver:

R. Scruton, "Laughter", en *The Aesthetic Understanding*, Londres y Manchester 1983, donde se revisan y discuten las fuentes tradicionales.

Capítulo 1:

1. Los trasplantes de órganos y la manipulación genética.

Capítulo 4:

1. Ver Capítulo 10.

Capítulo 9:

1. Gnómico: concerniente a una regla o una ley.

Capítulo 10:

1. Hay un cuento español que viene al caso: un campesino le pregunta a un cura: "Padre, cuando me muera, como he sido bueno, mi alma se va a ir al cielo, mi cuerpo se va a disolver en la tierra, ¿pero qué es lo que me va a pasar a mí?".

Capítulo 11:

1. El barón D'Holbach (*Common Sense*, 1772) cita a Epicuro: "Las posibilidades son: Dios quiere eliminar el mal, pero no puede, o puede y no quiere, o no tiene el poder ni la voluntad, o tiene tanto el poder como la voluntad. Si tiene la voluntad, pero no el poder, esto demuestra debilidad, lo que es contrario a la Naturaleza de Dios. Si tiene el poder, pero no la voluntad, es maligno, algo que no es menos contra su Naturaleza. Si no puede ni quiere, es impotente y maligno, por lo tanto, no puede ser Dios. Si es capaz y tiene la voluntad (que es lo único consonante con la idea de Dios), ¿de dónde viene el mal y por qué no lo previene?".

Capítulo 12:

1. Cuantificador: palabra (símbolo, signo) que indica todos, algunos o ninguno.
2. Es el burro de la historia infantil inglesa Winnie the Pooh.

Capítulo 13:

1. En griego, cuando se habla de Venus como lucero del alba o matutino, se llama *Phosphorus*; mientras que cuando se habla del planeta Venus como lucero de la tarde, se denomina *Hesperus*, y esto no fue un descubrimiento semántico sino empírico.
2. Una bestia imaginaria de Lewis Carroll en *A Través del Espejo*, Capítulo 7, y el poema "Jabberwocky".
3. Intensional es una noción técnica en filosofía, derivada de Franz Brentano en su obra *Psicología desde un Punto de Vista Empírico*, en la cual, adaptando la distinción medieval entre existencia intensional y existencia extensional, sostiene la tesis que la característica de lo mental en general es incluir una dirección hacia un objeto. A partir de esta intuición de

Brentano, Husserl desarrolló la fenomenología. El propósito es un caso particular de la intensión.

Capítulo 15:

1. Animales imaginarios inventados por Lewis Carroll en su poema "The Hunting of the Snark".
2. Un matutino de derecha.
3. De acuerdo con la teoría del conocimiento.
4. Que podría ser la que hay entre los extremos opuestos de la galaxia.
5. "*Grue*" es una palabra artificial inventada por Nelson Goodman para generar su nueva paradoja de la inducción. Este término es una suerte de síntesis de "*green*" (verde) y "*blue*" (azul); en la literatura castellana, se usa "verdul".

Capítulo 16:

1. Curioso que aquí no se haga mención a la psicología de la gestalt.

Capítulo 19:

1. El Caballero Blanco es uno de los extraordinarios personajes con que Alicia se encuentra en su fascinante viaje "a través del espejo". Es un caballero andante, de extraña armadura, inmenso casco y antiguo caballo. Siguiendo las leyes de la inercia, el Caballero cae de cabeza cada vez que el caballo se detiene, y de espaldas cada vez que el caballo comienza a caminar. A veces, como una especie de variación, el Caballero cae de lado (derecha o izquierda). Alicia nos advierte que, cuando se acompaña al Caballero, no conviene caminar cerca del corcel. No obstante, la buena Alicia ayuda al Caballero a incorporarse después de cada una de sus constantes caídas. Además, el Caballero porta cosas inesperadas en su caballo, incluyendo un panal de abejas y una trampa para ratones, pero el panal no tiene abejas y la trampa no tiene ratones. El Caballero nos informa que no sabe si se debe a que las abejas le temen a los ratones o que los ratones le temen a las abejas. Creo que la parte del diálogo entre el Caballero Blanco y Alicia que le interesa a Scruton es la siguiente: primero habla el Caballero y dice: "Yo soy muy bueno para inventar cosas. Bueno, creo que usted lo habrá notado, la última vez que me recogió creo haber tenido el aspecto de estar pensando".

   "Usted *estaba* un poco serio", dijo Alicia.

   "Bueno, en ese preciso instante estaba inventando una nueva manera de pasar sobre una cerca, ¿le gustaría que se lo cuente?".

   "Por supuesto, me gustaría mucho", dijo educadamente Alicia.

   "Voy a explicarle cómo es que llegué a pensar en esta idea", dijo el Caballero. "Verá usted, yo me dije a mí mismo: 'La única dificultad es con los pies: la *cabeza* ya está a la altura suficiente. Ahora, primero pongo la cabeza sobre la cerca, con lo que la cabeza queda a la altura requerida, luego levanto los pies y quedo de cabeza, con ello los pies quedan a la altura necesaria', ¿se da cuenta?, y con eso estoy al otro lado, ¿se da cuenta?".

(Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass*, Capítulo 8, "Its my own invention").

Capítulo 20:

1. En el original: "*Humean Sympathy*". En inglés, la palabra "*sympathy*", que es una mezcla entre lástima, cariño y compartir un dolor, está más ligada a conmiseración, compasión, lástima, pésame. En castellano, la palabra tiene varias acepciones, pero la corriente es ser "simpático", algo vecino a ser "atractivo". Preferí dejar la palabra "simpatía", aclarando que la uso en la acepción menos corriente, que viene del latín *simpatía* y del griego *sumpázeia*, que es comunidad de sentimientos, inclinación a compartir o analogía de sentimientos.

Capítulo 21:

1. La frase "*is there a point where we might change the pronoun from 'he' or 'she' to 'it'?*", es intraducible. En inglés, "*he*" y "*she*" (él y ella) se aplican sólo a los seres humanos; "*it*" es neutro y se aplica a todo lo demás, incluyendo animales.
2. John Hersey, en su novela *The Wall*, nos hace ver cómo, para los judíos de Varsovia, en la medida que las crueldades contra ellos aumentaban, iban escogiendo como las mejores alternativas de vida las cosas que hubieran resultado cada vez más inaceptables para los "no perseguidos", hasta que llegó el momento en que morir luchando fue lo mejor que la vida les podía ofrecer. Entonces sobrevino el levantamiento del ghetto de Varsovia.

Capítulo 22:

1. Casuista: autor que expone casos prácticos en teología moral, propios de cualquiera de las ciencias morales o jurídicas.

Capítulo 24:

1. Son imágenes que pueden ser interpretadas o entendidas como dos cosas distintas: como la famosa figura de la vieja-joven, que puede ser vista como representando tanto a una mujer vieja como a una mujer joven; o el logotipo de Editorial Cuatro Vientos, que puede verse como una copa o dos rostros frente a frente.
2. Fäfnir es el dragón que guardaba el oro de los nibelungos y que fue muerto por Sigurd, o Sigfrido, en el mito nórdico.
3. *Hand* (mano), medida inglesa que se usa especialmente para medir la altura de caballos. 1 mano = 10 cm.

Capítulo 25:

1. La "unidad" de tiempo podría corresponder al tiempo de Planck, el supuesto límite de la divisibilidad del tiempo. Esta unidad corresponde al intervalo entre el comienzo del Big Bang y el comienzo del tiempo. La duración de este intervalo es de 4 x 10-43 de un segundo. Otra manera de definir esta unidad es: el tiempo que tomaría a la luz atravesar la distancia de 10-33. Este último número (también de Planck) corresponde a la

distancia (o energía) donde se acaban los conceptos actuales de espacio, tiempo y materia. El físico K.J. Hsü (*Proc. Natl. Acad. Sci.* 88: 10222, 1992) ha propuesto una unidad de tiempo, una especie de partícula elemental, o cuanta del tiempo, que ha llamado "*chronon*". Más simplemente, T.P. Smith (*The Sciences*, julio 1996) nos cuenta que una vez vio una calcomanía en el parabrisas de un auto en el que se leía: "El tiempo es lo que impide que todo ocurra inmediatamente".

Capítulo 26:

1. Scruton habla de "*renate creatures*". Creo que la palabra "*renate*" no existe en inglés; por lo menos no la encontré ni en el diccionario *Webster* ni en el *Oxford*, y nunca la he oído mencionar en medicina o biología. Pero, en el contexto del capítulo, su sentido es claro: Scruton quiere decir "criaturas con riñones". Preferí ponerlo así y no inventar una palabra en castellano.
2. Scruton usa la palabra "*cordate*", que, según el *Webster*, es: "*shaped like a heart*". Esto introduce un problema en castellano: cordados son los vertebrados; en inglés, "*chordates*". Nuevamente preferí no inventar palabras.

Capítulo 27:

1. Transitivo: una relación que tiene la propiedad de que si la relación se sostiene entre el primer y segundo elemento y entre el segundo y el tercero, se sostiene también entre el primer y tercer elemento. *Webster New Collegiate Dictionary*.
2. *Simpliciter* = (latín) simplemente, absolutamente, sin cualificaciones. *Simpliciter* (*God*) = no sujeto a diferenciación, clasificación o análisis. En la filosofía medieval aplicable sólo a Dios. Dios no existe en *esto* o *eso*. Dios es *simpliciter* y no *compositum* (*Harper-Collin Dictionary, Philosophy*, P.A. Angeles).

Capítulo 30:

1. Podríamos agregar las "pacificaciones de indios", las "liberaciones de países", los "bombardeos para la paz", las "limpiezas de guerrilleros", los "luchadores por la libertad", las "guerras para terminar las guerras", las "democracias restringidas", las "libertades controladas", las "justicias militares" o los golpes militares "para restaurar la libertad".
2. Noche de Walpurgis, en *Fausto* de Goethe, Parte I (3835) (4225), Parte II (7005). La noche de Walpurgis es la noche entre el 30 de abril y 1 de mayo, donde se supone que las brujas tienen un carnaval en el Brocken o Brocksberg, el pico más alto de las montañas Hartz. Walpurgis fue una monja benedictina inglesa que en el siglo VIII vivió por largo tiempo en Alemania.

Capítulo 31:

1. La Dríade es una ninfa de los bosques cuya vida duraba lo mismo que la vida del árbol al cual ella se unía.

Guía de Estudio:

1. Habitualmente en castellano este período histórico se designa como la época de la "Ilustración" o Siglo de las Luces, un término con el que se pierde mucho del sentido de "iluminación", de nueva forma de ver, casi revelación que tienen los términos ingleses, franceses y alemanes.
2. Abstraer: separar, por medio de una operación intelectual, las cualidades de un objeto para considerarlas aisladamente o para considerar el mismo objeto en su pura esencia o noción.

Índice Analítico

Índice Onomástico